LE MUSÉON

Revue d'Études orientales

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

Tome XXXIV
(de la collection complète)

SOMMAIRE

LOUVAIN
SIÈGE SOCIAL : 2, RUE DE L'ÉCLUSE
—
1921

NOTE AUX BIBLIOTHÉCAIRES

Le hasard des circonstances a voulu que LE MUSÉON, au cours de ses quarante années d'existence, modifia non seulement son programme et partant ses sous-titres, mais aussi la notation de ses tomaisons. Il en est résulté une désagréable complication que la création d'une IVe Série (en réalité V^e) ne ferait qu'augmenter. Aussi a-t-il été décidé de supprimer désormais toute mention de série et de prendre pour chiffre de tomaison un n° correspondant à l'ensemble de la collection qui se présentera dès lors comme suit :

Tomes I à XV : LE MUSÉON : Revue internationale, publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain, 1882-1896 (1).

" XVI à XVIII : LE MUSÉON et la Revue des Religions : Études historiques, ethnographiques et religieuses. I à III, Louvain 1897-1899.

" XIX à XXXII : LE MUSÉON : Études philologiques, historiques et religieuses. Nouvelle Série, I à XV (2). Louvain 1900-1914.

" XXXIII : LE MUSÉON : Revue d'Études orientales. Troisième Série, Tome I, n°s 1 et 2. Cambridge 1915-1916.

" XXXIV et suiv. : LE MUSÉON : Revue d'Études orientales. Louvain 1921 et suiv.

(1) Le premier cahier du Tome I paru en janvier 1882 portait le titre : REVUE DES SCIENCES ET DES LETTRES, publiée par la Société internationale des Lettres et des Sciences.

(2) Du tome XV, seul le cahier 1 a paru : les cahiers 2, 3 et 4 périrent dans l'incendie des ateliers Istas peu après le tirage.



NOTE AU LECTEUR

Les appréhensions exprimées par M. de la Vallée-Poussin au début de la note qu'il adressait au lecteur du premier cahier composé et imprimé à Cambridge en Mai 1915, n'étaient que trop fondées. Dans l'horrible sort qui fut fait à la malheureuse cité brabançonne en Août 1914, le *Muséon* reçut sa large part. Les trois derniers cahiers (2-3-4) de l'année 1914 venaient à peine de sortir des presses que le feu criminel les réduisait en cendres avec toutes les collections des années antérieures et le matériel péniblement acquis au cours de trente-deux années d'existence ; du *Muséon* il ne restait plus, après l'incendie, que le comité dispersé au hasard de la tourmente. Celle-ci sévissait encore avec rage que Mr Colinet, disciple et successeur de l'illustre fondateur de la Revue, disparaissait avant d'avoir entrevu la possibilité de ressusciter ou plutôt de faire vivre le *Muséon*. En effet les membres exilés du Comité publièrent durant la guerre deux cahiers, l'un en 1915, l'autre en 1916, dans des circonstances exposées dans la note citée plus haut. Après la fin des hostilités, au moment où chacun, selon ses moyens, reprenait son train normal de vie, le Comité du *Muséon* décida, lui aussi, qu'il y avait lieu de continuer la publication de la Revue dans les limites du programme " orientaliste „ exposé dans le nº de mai 1915.

La générosité américaine représentée, d'abord par un don de Mrs Eckley Coxe de Drifton PA., puis par un subside annuel de la Fondation Universitaire, nous permit de rétablir l'équilibre de nos finances et d'envisager l'avenir avec confiance. Toutefois des difficultés matérielles considérables suscitèrent plus d'un obstacle à la marche rapide que nous espérions ; aussi l'année 1921 sera-t-elle terminée avant le tirage des cahiers 2, 3 et 4, dont la composition a été entravée par les retards apportés à la livraison de certains "types „ orientaux et par la restauration des ateliers de notre courageux imprimeur.

Nous croyons cependant pouvoir livrer ensemble ces trois cahiers au cours du premier trimestre 1922 et compléter ainsi le tome XXXV (de la collection complète), avec lequel nous reprenons le cours régulier de notre publication.

LE COMITÉ

J. Forget, A. Van Hoonacker, Ad. Hebbelynck, P. Ladeuze, W. Bang, A. Carnoy, Th. Lefort, J. Lebon, L. Dieu, P. Van den Ven, E. Tobac, J. Pryckartz, H. Devis, G. Ryckmans, B. Belpaire.

Louvain, le 1 Décembre 1921.

LES MANUSCRITS COPTES SAHIDIQUES DES ÉPÎTRES DE S. PAUL

Depuis 1898, un auteur anonyme, bien connu (M. G. Horner), a pris pour tâche de réunir dans une édition critique tous les fragments coptes du Nouveau Testament (1). Les quatre premiers volumes de cette publication, qui fait honneur à la *Clarendon Press* d'Oxford, contiennent la version copte des Évangiles, des Épîtres, des Actes et de l'Apocalypse, dans le dialecte de l'Égypte du Nord, ou bohairique ; trois autres volumes, parus en 1911, comprennent les Évangiles, dans le dialecte du Sud, ou sahidique ; les deux volumes les plus récents, datés de 1920, les volumes IV et V du Nouveau Testament sahidique, sont consacrés aux Épîtres de S. Paul.

Dans la *Revue Biblique* d'avril 1921, nous nous sommes occupé spécialement de cette dernière partie de l'édition d'Oxford ; rappelons-en brièvement l'importance aux lecteurs du *Muséon*.

Commencés dès avant 1914, les volumes IV et V du Nouveau Testament sahidique ne furent achevés qu'en 1920. Ils nous fournissent le texte intégral des Épîtres de S. Paul. Les quelques lacunes du texte, tel qu'il fut imprimé tout d'abord, ont été comblées, en appendice, à l'aide du manuscrit complet de la collection Pierpont Morgan, dont la photographie fut communiquée à l'auteur, par M. Hyvernat, en 1919 (2).

Outre les fragments publiés antérieurement par H. Ford (Woide), M. F. Münter, Zoega, Engelbreth, Maspero, Améli-

(1) *The Coptic Version of the New Testament.*

(2) Vol. IV, p. 407 ; vol. V, p. 567. Cf. H. Hyvernat. *A Chec List of Coptic*

neau, von Lemm, Leipoldt, Boeser, Balestri, M. H. a utilisé pour son édition critique un bon nombre de manuscrits encore inédits (vol. IV. Introd.). Conformément à la méthode adoptéee pour les autres volumes sahidiques, il s'est efforcé de grouper ensemble les fragments épars qui ont fait partie d'un même *codex*. Le *Register of the Fragments* qui termine le vol. V donne la liste des groupes numérotés suivant l'ordre d'ancienneté présumée des manuscrits qu'ils représentent (1). Les numéros des groupes servent à la désignation des témoins dans l'*apparatus criticus* du texte des Épîtres ; cet *apparatus criticus* est double : le premier vise principalement les variantes orthographiques (2) ; le second nous renseigne sur l'ensemble des variantes coptes, sahidiques et bohairiques, mises en regard des principaux *codices* grecs et des versions anciennes.

Nous avons fait remarquer que M. H. classe les fragments d'après leur âge présumé, réunissant dans un même groupe ceux que l'on peut, avec plus ou moins de certitude, rattacher

manuscripts in the Pierpont Morgan Library, New York, privately printed, 1919, n° V. The Fourteen Epistles of St. Paul, IX Cent. Un autre volume de la même collection (*Chec List*, n° VI) représente également un manuscrit complet des Epîtres de S. Paul ; mais les colonnes intérieures et, par endroits, une partie des colonnes extérieures en ont été arrachées. M. Hyvernat nous signale deux autres fragments des épîtres pauliniennes, provenant d'acquisitions plus récentes du fonds Morgan : ce sont : 1° un fragment qui a servi de feuille de garde à une reliure ; il contient, sans lacune, 2 *Cor*. VI, 8-VIII, 4 ; 2° un feuillet détaché fort lacuneux, avec 1 *Cor*. XIV, 37-XV, 21.

(1) En 1912, nous avons publié dans le *Muséon* une étude critique du *Register of the Fragments* des Evangiles sahidiques, en nous plaçant au point de vue des fragments complémentaires de la collection Borgia (*Les manuscrits coptes sahidiques du « Monastère blanc »*. II) ; ce travail de contrôle nous permit de confirmer, à peu d'exceptions près, les identifications proposées par M. H. Nous avons la confiance d'arriver à un résultat analogue dans la continuation de nos recherches sur les fragments complémentaires du fonds Borgia.

(2) « This part of the *apparatus* is devoted chiefly to orthographic phenomena, and practically all the small variants of this kind are given of all the fragments from which fact may be obtained some idea of the care and scholarship of the scribes ». H. *N. T. Sahid.*, vol. III, p. 374.

à un même manuscrit. Il nous a paru utile de dresser la liste alphabétique des divers fonds de bibliothèque mis à contribution par l'auteur. Les fonds les plus importants, bien connus d'ailleurs, sont ceux du Vatican, de la Bibliothèque Nationale de Paris et du British Museum ; depuis que le dépouillement en a été fait par M. Wessely, on peut placer presque sur le même rang la collection de l'Archiduc Renier, de Vienne, généralement en excellent état de conservation (1). On sait que la plupart des parchemins sahidiques de ces divers fonds proviennent du " Monastère Blanc ", de même qu'un certain nombre de feuillets dispersés dans d'autres bibliothèques publiques ou privées (2).

Avec M. H., nous divisons les témoins en trois catégories : les livres bibliques proprement dits, les lectionnaires et les citations ; les deux premières se subdivisent en fragments sur papyrus, sur parchemin et sur papier.

A. Livres bibliques.

Papyrus.

British Museum, sans cote (*Rom*. I, 15-19 etc.) ;
id. sans cote (*Heb*. III, 2-10 etc.).
Manchester (Crawford) Copt. 15.
Citation (*sic* H.) Munich Royal Library. Des Rivières collection, cahier 2, n. 3. *Eph*. II, 4, 5 (paper fragment, citated as papyrus) *sic* H.
Strassburg University Library, 11, 14.

(1) C. Wessely, *Studien zur Palæographie und Papyruskunde*. Griechische und Koptische Texte theologischen Inhalts, fasc. IX, XI, XII, XV, Leipzig 1909, 1911, 1912, 1914.

(2) La collection Pierpont Morgan, mentionnée plus haut, peut rivaliser avec celle du « Monastère blanc », pour la richesse des documents bibliques. Elle provient, dans son ensemble, de l'ancien couvent de S. Michel, dans le Fayoum. Cf. Hyvernat, *Chec List*.

Parchemin.

Berlin 408 ff. 109, 111.

Berlin M. 8781.

Bodleian Copt. d. $\frac{14}{1.5}$, $\frac{15}{1,2}$, 16 ; Copt. g. 5 (Fl. P.)

Bodleian (Woide, 10, 11, 12).

Bodleian (Rev. Greville Chester), sans cote (1 *Cor.* IX, 18-22 ; X, 14-18) ; *item*, sans cote (1 *Tim.* III, 15-IV, 1, 4-7 ; 11-14 ; V, 2-6).

British Museum (1) 122, 124-127, 129, 130, 132-135, 137, 138, 962 (2)-965 (3) ; Or. 6695 (Gilmore) ; Or. 6954.66 ; Or. 6954.76 (4).

Cairo (Patriarchate, per Marcus Pasha Simaikah), sans cote (2 *Cor.* XI, 20-26, 30-32, XII, 1-5).

Cambridge, University Library (Dr Alan Gardiner) Or. 906 ; University Library Add. 1876. 12.

Cheltenham (Fenwick, Phillips, 15, 36).

Sir Herbert Thompson (Hyvernat), sans cote (*Heb.* IX, 14-

(1) Pour les fragments du British Museum inventoriés par M. Crum, nous nous contentons de rappeler le numéro du Catalogue (section sahidique) où l'on trouvera, en outre, les cotes anciennes. W. E. Crum. *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum*, London, 1905.

(2) Crum, *Catal.* : « 962 [Or. 4917 (3)] *Rom.* I 1-15, 16-27, 28-II, 7, 9,-21. The 5th fragt. is unidentified ». Ce cinquième fragment a été identifié par M. H. qui le mentionne au n° 12 du *Register*, avec sa cote ancienne, mais sans indication du n° du Catalogue : « British Museum. Or. 4917 (3) 1 *Cor.* XV, 12, 16 ».

(3) Le Catalogue donne comme contenu du n° 965 [Or. 4974 (5)] : *Gal.* IV, 7-22, 24-V, 9, 10-23 (avec lacunes) ; le *Register* de M. H. (n° 1) y ajoute *Gal.* V, 24, 26 ; VI, 2-18 ; *Eph.* I, 1-VI, 24 ; *Philip.* I, 1-23, 25-IV, 23 ; *Col.* I, 1-IV, 18 ; 1 *Thess.* I, 1-V, 28 ; 2 *Thess.* I, 1-III, 18 ; 1 *Tim.* I, 1-VI, 6, 8-21 ; 2 *Tim.* I, 1-18 ; II, 2-6 ; 8-26 ; III, 1-IV, 4, 18-22 ; *Tit.* I, 1-15 ; II, 2-4, 6-III, 1, 3-15 ; *Philem.* 1-17, 20-25. Les fragments *Gal.* V, 24, etc. à *Philem.* 1-17, 20-25 sont mentionnés dans l'inventaire de J. C. Gilmore (*Fragments of the Sahidic Version of the Pauline Epistles.* Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch., 1898, p. 48), en même temps que 1 *Cor.* X, 29 etc. désignés dans le *Register* par « British Museum Or. 6695 (Gilmore) » ; c'est probablement à la suite d'une confusion que M. H. leur aura attribué la cote British Museum n° 965 [Or. 4974 (5)], au lieu de British Museum Or. 6695 (Gilmore) qui, dans le *Register* (n° 1), vient immédiatement avant British Museum 965.

(4) Ces trois derniers fragments ne sont pas mentionnés par M. Crum dont le Catalogue ne va pas au delà de Or. 6462 (n° 1011).

X, 23) [1]; *id.*, sans cote (*Heb.* X, 14-18); *id.*, sans cote (*Tit.* II, 11-III, 15, *Philem.* I, 1-25).

Leyden Museum, 67, 68, 69.

Manchester (Crawford) Copt. 14, 4; 16.

Maures Horner (Mells, Frome), sans cote (*Heb.* VI, 4-5).

Naples 272 [2]; 285 [3].

Paris (Bibliothèque Nationale) 129. 11. ff. 35, 36, 38-49, 51-60, 62-94, 96 [4].

Paris (Bibliothèque Nationale) 133 [5], sans cote (2 *Tim.* III, 13, IV, 7, 8.)

Paris (de Ricci), sans cote (*Eph.* V, 17-20, 27-29).

Paris (Weill per de Ricci), sans cote (*Heb.* IX, 19, 28, X, 1).

S. Petersburg Golenishchef Copt. 9, 1 (Dr. O. von Lemm).

Strassburg Univ. Library 21, 103.

Vatican, 80-86 [6].

(1) Inséré sous le n° 21 du *Register* et reproduit à la fin, sous le n° 42.

(2) Numéro du Catalogue de Zoega.

(3) Les deux feuillets de Naples 285, contenant *Rom.* III, 13-V, 9, ne sont pas mentionnés comme bibliques par Zoega, qui les décrit comme suit (p. 632): « de fide et justitia, de lege et de gratia »: de là, leur omission dans l'édition de Balestri, *Sacrorum Bibliorum Fragmenta copto sahidica.* T. III.

(4) Le *Register* ne cite pas les ff. 37, 50, 61, 95, 97, 98, classés dans le catalogue manuscrit de Paris parmi les fragments sahidiques des Épîtres de S. Paul. Le f. 37 est le fragment *Rom.* III, 19-30; IV, 1-4 attribué, par erreur, dans le *Register* (n° 18) à Vatican 81; celui-ci ne contient que *Rom.* IX, 7-24, etc. Le f. 50 est le fragment *Rom.* XVI, 17, 20 (+ 19 b); 1 *Cor.* 1, classé sous le n° 17 du *Register* et attribué, à tort, à Paris 129.11 ff. 43-44 qui sont du même manuscrit, mais ne contiennent que *Rom.* IX, 24-XI, 30; XIV, 4-20; au *verso*, 1re col. du f° 50, vestiges de *Rom.* XVI, 25. Le f. 61 est un fragment fayoumique de 16 lignes, dont il n'existe plus que la colonne intérieure (1 *Cor.* XV, 41-45, *recto*; XVI, 16-20, *verso*) avec quelques restes de la colonne extérieure. Le f° 95 est un petit fragment en mauvais état, où l'on distingue encore la souscription de 1 *Thess.*, l'inscription et les premiers mots de 2 *Thess.* Le f° 97 est le fragment 1 *Tim.* VI, 16, 21; 2 *Tim.* I, 1-5, 7 attribué dans le *Register* (n° 18) à Paris 129.11 f. 94, qui est du même manuscrit et n'a conservé que 1 *Thess.* IV, 2-4, 6-8. Le f° 98 est un petit fragment détérioré de la partie inférieure d'un feuillet, avec de faibles vestiges de la finale de 2 *Cor.* Nous publierons prochainement le fragment fayoumique.

(5) Paris 133 est composé d'un ensemble de petits fragments non cotés.

(6) Numéros du catalogue de Zoega.

Victoria and Albert Museum 2.

Vienna. Hofbibliothek 155-161 (1).

Dr. Winlock, U. S. A. ff. 4, sans cote (2 *Cor.* VI, 9, 10, 13, 18, VII, 1-5, XI, 16-23, 26-30 ; *Heb.* V, 9-VI, 9, X, 5-8, 18-22).

Papier.

Paris (de Ricci), sans cote (*Rom.* XIV, 6-XV, 3, 5, 6).

B. Lectionnaires.

Papyrus.

British Museum (Kennard) *Rom.* VI, 4-5 (2).

Parchemin.

Berlin, 1610 ; Berlin Museum 178.

British Museum 123, 128, 131, 136, 139 ; Or. 6954. 65.

Cairo (Patriarchate per Marcus Pasha Simaikah), sans cote (*Gal.* III, 15-19).

Sir Herbert Thompson (Hyvernat), sans cote (*Heb.* I, 1-5).

Leyden 91.

Paris 129, 19 ff. 18, 20, 23, 26, 27, 29, 31, 37, 38, 42-44, 49, 51-56, 58-63, 68, 70, 90.

Paris 132. 2 (petits fragments) f. 30.

Paris (Ceugney, *Recueil*, p. 103), sans cote (*Heb.* IX, 2-10).

Paris Louvre (per Hyvernat) sans cote (2 *Cor.* XI, 23-29).

S. Petersburg (*Z. M. G.* Bruckstücke, von Lemm 1885), sans cote (*Rom.* XIII, 7, 8, *Eph.* V, 15-19 ; *Philipp.* III, 17).

(1) Numéros de l'édition de Wessely (*ouv. cité*, fasc. XII, a. 1912) qui donne, en outre, les cotes (K) de Krall.

(2) *Alias* Or. 7561 (23). Il faut y ajouter Amherst-Morgan, lectionnaire sur papyrus, contenant *Eph.* V, 17-20 ; *Tit.* II, 11 (publié par Crum, *Anal. Oxon ; Sem. Ser.* XIII, 2).

Papier.

Bodleian. Hunt. 3. Copt. Arab.; *id*. Hunt. 5.

Paris 129. 19. f. 103.

Vatican 99. Copt. Arab.

C. Citations.

British Museum Or. 5001, *passim*; *id*. 3581 A *passim*; *id*. Or. 6954. 67 (Cairo).

Bodleian Woide 35 (Thompson).

Leyden (Insinger 38), sans autre cote; Leyden 102 (Ins. 57), 114 (Ins. 69), 116 (Ins. 71), 118 (Ins. II, 5, 7, 73), Leyden (Ins. p. 206) sans autre cote; Leyden 126 (Ins. 81), 130 (Ins. 85).

Paris 44. Vocabulary.

Le " Register „ de M. H. comprend, à peu d'exceptions près, la totalité des manuscrits des Épîtres de S. Paul, connus jusqu'ici [1]. Nous disons : à peu d'exceptions près. Il arrive très facilement, en effet, dans des travaux de cette étendue, que l'un ou l'autre document échappe à l'attention de l'auteur, ou reste en dehors de sa portée.

Déjà nous avons relevé que Paris 129. 11 ff. 37, 50, 95, 97, 98 n'étaient pas cités dans le *Register*, tout au moins avec les cotes du Catalogue de la Bibliothèque Nationale.

Deux documents, plus importants, sont passés sous silence, tant dans le *Register* que dans l'*Appartus criticus*.

(1) Nous ne parlons pas des citations répandues un peu partout dans les écrits non-bibliques. On en trouve, entr' autres, des listes précieuses à consulter dans les dernières publications de M. Budge, cf. *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt,* from the Papyrus codex Oriental 5001 in the British Museum, 1910. pp. LIV, LV. — *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt,* 1913. p. LXXVI. — *Coptic Martyrdom etc. in the Dialect of Upper Egypt,* 1914, pp. LXXV, LXXVI. — *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt,* 1915, pp. CLXXX, CLXXXI. Seul, le premier de ces écrits, *Coptic Homilies,* a été utilisé par M. H. pour les citations ; c'est le manuscrit 171 du catalogue de Crum (Pap. Or. 5001).

Le premier fragment est un feuillet de parchemin, conservé au Musée ethnographique de l'Université Catholique d'Amérique, à Washington, et publié par M. Hyvernat dans la *Revue Biblique*, t. IX (1900), pp. 248 suiv. Il contient *Eph.* I, 6-II, 8[b]. L'édition du texte est suivie d'une traduction grecque des passages qui s'écartent du grec (Édition Tischendorf-Gregory).

M. Hyvernat écrit au sujet de ce feuillet (p. 240) : " Nous avons quelque raison de croire que d'autres feuillets ayant appartenu au même manuscrit que le nôtre existent quelque part en Europe, et nous espérons que la description détaillée que nous avons donnée de celui-ci, facilitera l'identification de ces débris. „

La description et la publication du feuillet nous ont permis, en effet, de le rattacher au fragment de Vienne 155 (K 9081. *Eph.* II, 8-III, 6, 8, 9) qui en est la continuation. Washington *exit* ⲧⲉϥⲭⲁⲣⲓⲥ ϩⲏⲧⲛ̄ ⲧⲏⲛ ; Vienne *inc.* ⲉⲧⲛⲉ · ⲁⲩⲱ etc. Les deux feuillets ont 35 lignes par colonne ; de part et d'autre, la ligne tracée à la pointe sèche " coupe l'écriture par le milieu „, comme s'exprime M. Hyvernat (1).

Le feuillet de Vienne, dont les marges sont mutilées, a perdu sa pagination ; mais on peut la rétablir en le rapprochant de Paris 129. 11, f. 86, qui, d'après le classement de M. H. (Register N° 13), fait partie du même manuscrit. Le fragment de Paris suit à un feuillet d'intervalle celui de Vienne (Vienne *exit Eph.* III, 9 ; Paris *inc. Eph.* IV, 17) (1) et porte les chiffres ⲣ̄ⲓ̄ⲍ̄, ⲣ̄ⲓ̄ⲏ̄ ; cela nous donne pour Vienne ⲣ̄ⲓ̄ⲅ̄, ⲣ̄ⲓ̄ⲇ̄, en concordance parfaite avec la pagination ⲣ̄ⲓ̄ⲁ̄, ⲣ̄ⲓ̄ⲃ̄ du feuillet de Washington.

(1) Cf. Wessely, *ouv. cité*, fasc. XII, p. 135 : « Die Schrift greift mit $\frac{1}{3}$ Buchstabenshöhe unter die Rastrierungslinie ».

(2) Eph. III, 10-IV, 17, représente l'équivalent d'un feuillet de ce manuscrit dans l'édition de H., soit environ 50 lignes du texte imprimé.

Ce feuillet se rattache donc manifestement au groupe 13 du *Register*.

Dans le même groupe, on rencontre, outre les feuillets de Vienne et de Paris, mentionnés ci-dessus, divers autres fragments conservés à Londres, Naples, Oxford, Paris et Vienne, ainsi qu'un fragment communiqué par M. Hyvernat (*Heb.* X, 14-18).

L'autre document omis dans l'édition d'Oxford est d'un intérêt tout spécial. C'est un ensemble de fragments de papyrus conservés à Vienne et publiés, en 1914, par M. C. Wessely, dans les *Sitzungsberichte der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien* (1). Il est probable que les circonstances amenées par la guerre n'auront pas permis à M. Horner d'en prendre connaissance au moment où il mettait la dernière main à l'impression des Epîtres.

Les textes publiés par M. Wessely proviennent de deux séries de fragments faisant partie de la précieuse collection de l'Archiduc Renier.

La première série, cotée K 7661-K 7667, contient, avec de fortes lacunes, *Rom.* I, 30, 31 ; II, 4 ; III, 23 (lire 22b)-25 ; 29-IV, 1 ; IV, 8-V, 5 ; V, 6-VI, 4 ; VII, 7-11 ; 15-18, 21-24 ; VIII, 3-5 ; VIII, 10-11, 27, 28 ; XI, 15-17, 22 ; I *Cor.* VII, 4-29 ; la seconde série, cotée K 9581-K 9588, comprend, avec les mêmes lacunes, *Eph.* III, 10-21 ; IV, 1-7 ; IV, 24-25 ; V, 5 : *Philipp.* I, 9-25 ; I, 28-30 ; II, 2-4 7-10, 12-15 ; IV,

(1) *Sahidische Papyrusfragmente der paulinischen Briefe.* Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse. 174. Band. 5. Abtheilung.

A deux reprises, pp. 5 et 34, M. W. applique aux Épitres pauliniennes la dénomination d'Épitres catholiques. Cette appellation est réservée par l'usage aux Épîtres de S. Pierre, S. Jean, S. Jacques et S. Jude, parce que, à l'exception de la 2e et de la 3e de S. Jean, elles étaient adressées, non à des églises ou à des personnes particulières, mais à la Catholicité des fidèles.

22, 23 ; *Coloss.* I, 3 ; *Tit.* I, 11, 12, 16 ; II, 1, 5, 6, 10.

D'après M. W., le manuscrit daterait du Ve ou du VIe siècle et représenterait le plus ancien témoin de la version copte des Épîtres pauliniennes ; il contiendrait des versets qu'on ne possédait pas jusque là en sahidique (1).

Au moment où il écrivait ces lignes, le distingué papyrologue de Vienne ne devait pas encore connaître les manuscrits Pierpont Morgan des Epîtres de S. Paul, dont l'un est complet ; il n'avait pas pris connaissance, non plus, d'un bon nombre de fragments dont M. Homer a profité pour compléter sa publication (2). Les références de M. W. se limitent, en effet, aux textes publiés par Woide, Maspero, Amélineau, Balestri, par M. Wessely, lui-même, dans les *Studien zur Papyruskunde u. Palaeographie*, à ceux contenus dans les *Koptische Urkunde* de Berlin, et au recensement d'Hyvernat, *R. B.* 1896-1897 (3).

L'utilisation des autres sources eût permis à M. W. de reconstituer avec plus de facilité et de sûreté le texte des papyrus de Vienne. Ces papyrus, comme nous l'avons insinué, sont très fragmentaires en beaucoup d'endroits, surtout au commencement et à la fin des lignes. Pour combler les lacunes, l'auteur n'avait souvent, pour se guider, que le texte grec et la version bohairique.

(1) « Die nachstehende sahidischen Papyrusfragmente stellen gegenwärtig die älteste koptische Überlieferung dar, in welcher die Übersetzung der paulinischen Briefe erhalten ist.... sie enthalten auch Partien des Textes, die bisher überhaupt noch in keiner Handschrift vorlagen. » *Introd.* p. 3. On trouvera dans l'Introduction d'intéressantes observations sur l'écriture, l'accentuation et la ponctuation du manuscrit.

(2) C'est ainsi que, pour l'épître à Titus, il ne manque dans l'édition de H. que 7 versets, lacune comblée, dans l'appendice, d'après le manuscrit de Pierpont Morgan ; tandis que, parmi les documents antérieurement connus, M. W. ne mentionne pour la même épître que I. 1-16, de la collection des parchemins de Vienne.

(3) Etude sur les Versions coptes de la Bible. *Revue Biblique*, juill.-oct. 1896 ; janv. 1897.

Malgré les conditions ingrates dans lesquelles M. W. a dû procéder à la lecture et à la reconstitution des fragments, sa publication est une précieuse contribution à l'étude de la version copte des Épîtres de S. Paul. Elle nous a mis, notamment, sur la trace d'un certain nombre de variantes intéressantes. A titre d'exemple, nous en relevons quelques-unes qui accusent une recension différente de celle des témoins sahidiques cités par M. H.

Rom. I, 30 [ⲉⲩϩⲗⲟⲩⲗ]ⲱⲟⲩ (ἀλαζόνας) W (1) ; ⲛ̄ⲃⲁⲃⲉⲣⲱⲙⲉ H (2), M 570 (3) (même sens).

I, 31 ⲛ̄ⲟⲩ[ⲁϩⲓϩⲏⲧ ⲛⲁⲧ]ⲛⲁ (ἀστόργους, ἀνελεήμονας) W, M 570 ; om. H.

III, 30 ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲃ̄ⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ (καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως) H ; om. W, M 570.

IV, 14 ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ̄ ⲙⲛⲟⲙⲟⲥ (διὰ νόμου) W = A, F (4) ; ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲙⲛⲟⲙⲟⲥ (ἐκ νόμου) H, M 570, 571 = ℵ etc. (5), Vulg. Syr.

IV, 16 ⲙⲁⲩⲁⲁϥ (μόνον) W ; ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ H, M 570.

IV, 19 ⲉⲁϥⲕⲗⲟⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲧⲏⲣϥ̄ (νενεκρωμένον) W, M 570 ; om. ⲉⲃⲟⲗ H.

IV, 20 ϭⲉ (etiam) W = d**, e (6), Vg. ; ⲇⲉ (autem) H, M 570 (gr. δὲ).

V, 15 ⲁ[ⲗⲗⲁ] ⲛ̄ⲑⲉ ⲁⲛ ⲙ̄[ⲡⲡⲁ
ⲣⲁ[ⲡⲧⲱⲙ]ⲁ [ⲙ]ⲡ[ⲉϩⲙⲟⲧ
[ ] *sic* W.

(1) W Wessely, *Paulinische Papyrusfragmente.*

(2) H Horner, *The Coptic version of the New Testament, Sahidic ;* témoins cités dans l'*apparatus criticus.*

(3) M Collection Morgan ; le nº 570 est celui du manuscrit complet des Épitres, le nº 571 celui du manuscrit mutilé (*Check List* nºs V et VI).

(4) A Alexandrinus, F Augiensis Cantabrigiensis.

(5) ℵ etc. Sinaiticus et autres témoins grecs.

(6) d** latina pars cod. Claromont. Paris. ; e latina pars cod. sangermanensis, nunc Petropolitani.

Nous pensons qu'il faut lire comme M 570, 571 : ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲑⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉϩⲙⲟⲧ ([1]) (ἀλλ οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα) ; ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲡⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉϩⲙⲟⲧ H ([2]).

VI, 2 ⲛⲁⲓ ⲉⲁⲛⲙⲟⲩ (οἵτινες ἀπεθάνομεν) W, M 570 ; ⲛⲏⲉ (ⲛⲁⲓ 37) ⲁⲛⲙⲟⲩ H.

VII. 8 ⲉⲭⲛ̄ [ⲛ]ⲛⲟⲙⲟⲥ ; item 9 ⲉⲭⲛ̄ ⲛⲟⲙⲟⲥ (super legem) W, erreur du scribe pour ⲁⲭⲛ̄... ⲁⲭⲛ̄... (χωρὶς νόμου) H, M 570.

VII, 17 ⲉⲧⲟⲩⲏϩ] ϩⲣⲁï ⲛϩⲏⲧ (ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοί) W : ⲉⲧⲟⲩⲏϩ ⲛϩⲏⲧ H, M 570 ([3]).

1 *Cor.* VII, 5 ⲧⲉⲧⲙ̄ⲙ̄ⲧⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ (incredulitatem vestram) W ; ⲧⲉⲧⲙ̄ⲙ̄ⲧⲁⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ (τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν) H, M 570.

VII, 17 ⲙⲁ[ⲣⲉ]ϥⲙⲟⲟ[ϣ]ⲉ ⲧⲁï ⲧⲉ ⲑⲉ · W ; ⲙⲁⲣⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ · ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ (περιπατείτω · καὶ οὕτως) M 570 (H, vol. IV, app., p. 418), M 571.

VII, 19 [ⲧⲙ̄ⲙ̄ⲧϩⲙ̄]ϩⲁⲗ ⲙ̄ⲛ[ⲉⲛⲧⲟⲗⲏ] (servitus mandatorum) W ; ⲡϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ (τήρησις ἐντολῶν) M 570 (H, vol. V, app., p. 418), M 571.

VII, 23 ⲙ̄ⲡⲉⲣϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ (ne sitis servi ullius) W ; ⲙ̄ⲡⲉⲣϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ (μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων) M 570 (H, vol. IV, app., p. 418) M 571.

Eph. III, 17 ⲉ[ⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲛⲉ]ⲧⲛ̄ϩⲏⲧ (ex corde vestro) W ; ϩⲙ̄ ⲛⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧ (ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) H M 571.

Pour W, nous proposons la lecture ⲉ]ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲛⲉ]ⲧⲛ̄ϩⲏⲧ, qui rend le sens du grec et des autres témoins, et correspond au bohairique ⲛ̄ϧⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧ.

(1) ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲑⲉ[ⲁⲛ]ⲙ̄ⲡⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ[ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑ]ⲉ ⲙ̄ⲡⲉϩⲙⲟⲧ M. 571.

(2) *Register* n° 37, d'après Vienne 156 K 9158 (édition Wessely, *Stud. z. Pal.*, XII). Paris 129.11 f. 39 donne également ce passage (*Register* n° 31) mais à l'état fragmentaire ; il conserve toutefois des traces manifestes de ⲛ̄ⲑⲉ (après ⲁⲗⲗⲁ) et un examen attentif du fragment nous a amené à la conclusion qu'il s'accorde avec le texte Morgan, mentionné ci-dessus : ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲑⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ.

(3) B (Balestri) ne se lit pas ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧ, comme le marque Wessely, p. 25, mais ⲛϩⲏⲧ.

Philipp. II, 2 ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟ ⲛⲟⲩϩⲏⲧ ⲛⲟⲩⲱⲧ (σύνψυχοι) om. W. Dans tous ces passages, le Papyrus de Vienne se trouve en opposition avec les témoins sahidiques cités dans l'*Apparatus criticus* de H. Pour *Rom.* I, 31 ; III, 30 ; V, 15 ; VI, 2, il est appuyé par M 570 (+ M 571 pour *Rom.* V, 15) ; pour *Rom.* IV, 14, par A, F ; pour *Rom.* IV, 20, par d**, e, Vg. ; pour *Eph.* III, 17 (d'après notre lecture) par le bohairique.

Nous terminons par deux autres variantes intéressantes : pour la première (*Eph.* III, 18), W s'accorde avec le nº 1 du *Register* (le groupe sur parchemin le plus ancien), avec M 570, avec le bohairique, les mss. grecs, etc., contre un seul témoin sahidique, le nº 21 du *Register* ; pour la seconde (*Philipp.* I, 12), qui est d'ordre grammatical, W s'accorde avec le ⲉ (papyrus) du *Register*, contre tous les autres témoins sahidiques, y compris le groupe nº 1, les témoins bohairiques étant partagés.

Eph. III, 18 ϫ[ⲉ]ⲕ[ⲁⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄] (1) ⲟⲩⲛ̄ⲟⲩ[ⲟⲙ ⲉⲓⲙⲉ] (ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι ℵ etc.) W, H 1 (2), M 570 (3), Vg., Syr., Boh. (4) ; ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲉⲓⲙⲉ (ut sciatis) H 21.

Philipp. I, 12 ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲙⲉ (5) (γινώσκειν ὑμᾶς) W, H ⲉ (papyrus), M 570, 571, Boh. FK (6) ; ⲉⲧⲣⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲙⲉ H 1 etc., Boh. GMP (7).

Ad. Hebbelynck.

(1) + [ⲉϣ] ?

(2) Numéro du groupe du *Register*.

(3) ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲉϣϭⲛ̄ⲟⲩⲟⲙ H 1. ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲉϣϭⲛ̄ⲟⲩⲟⲙ M 570.

(4) ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲛϣϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲁϩⲟ (om. ϣ H J.). Nous citons le bohairique d'après Horner, *The Coptic Version of the New Testament*, Bohairic, Vol. III, 1905.

(5) ⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛ̄, pour ⲧⲣⲉⲧⲛ̄ « nach die Analogie des Praesens II », Steindorff, *Kopt. Gram.*, 1904, nº 306. Voir aussi *Philipp.* I, 10 : ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ W.

(6) ⲉⲑⲣⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲉⲙⲓ.

(7) ⲉⲑⲣⲉⲧⲉⲛⲉⲙⲓ.

LES MANUSCRITS GRECS DES LIVRES DE SAMUEL.

Essai de classement.

Peu de temps avant la guerre, on annonçait qu'un fonds important de manuscrits coptes récemment découverts venait d'être acheté par M. Pierpont Morgan (1).

Le généreux et intelligent mécène prit aussitôt les mesures nécessaires pour la conservation et l'utilisation des précieux documents. Il les fit restaurer, photographier et confia à M. le professeur Hyvernat le soin de les cataloguer et d'en diriger la publication.

M. Hyvernat a bien voulu nous charger de préparer l'édition du ms. II de cette collection qui contient les deux livres de Samuel.

Par suite des difficultés spéciales que nous traversons, il pourrait se faire que la publication du texte souffrît encore quelques délais.

Entre temps, le distingué Professeur de l'Université de Washington nous a gracieusement autorisé à présenter quelques résultats auxquels nous a amené l'examen du texte de ce ms.

* * *

C'est à Alexandrie que le Christianisme s'établit d'abord en Egypte ; de là, il pénétra plus au Sud, grâce aux missionnaires et aux marchands qui remontaient le Nil.

(1) Cfr. *The Catholic Encyclopedia, t. XVI* col. 28 et *A check List of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library, New-York, 1919.*

Depuis le règne des Ptolémées, la langue grecque était employée en Egypte de préférence à la langue nationale tant par les classes cultivées que par le monde des affaires. Lorsque le besoin se fit sentir de donner aux chrétiens de ce pays une traduction de l'Ecriture Sainte, ce fut naturellement d'après des manuscrits grecs que la Bible fut traduite dans l'idiome des fellahs. De là vient notamment le grand nombre d'expressions et de termes grecs qui ont passé dans la version copte et que le premier traducteur a tout simplement insérés dans son texte, même lorsqu'il aurait aisément pu trouver dans sa langue des termes équivalents.

Etudier une version copte, consiste avant tout à la comparer avec les différents types de textes grecs afin de retrouver celui dont elle se rapproche, de rechercher quelles influences tardives une première rédaction aurait pu subir, etc.

Ces rapprochements peuvent parfois nous amener à mieux situer, tant au point de vue chronologique qu'au point de vue géographique, telle ou telle recension grecque qu'il serait difficile de bien identifier par ailleurs.

Mais pour faire utilement ce travail de comparaison, il importe que nous possédions des indications préliminaires au sujet des diverses formes du texte grec, que nous ayons au moins tenté d'établir pour les manuscrits grecs quelques directives de classement que la comparaison avec le Copte précisera ou corrigera.

Identifier un type de texte grec, ne fût-ce que pour un seul livre de l'Ancien Testament, reconnaître une recension et dégager en même temps les caractéristiques qui lui sont propres, n'est déjà pas un mince travail, si l'on veut le pousser à fond.

Que l'on se donne la peine de parcourir une étude comme celle que Rahlfs a consacrée à " *La Recension lucianique*

des deux livres des Rois „ (1) et l'on se rendra facilement compte des recherches considérables et des minutieuses observations qu'elle suppose. Et cependant ce travail est relativement aisé pour le texte de Lucien sur lequel nous avons beaucoup plus de renseignements que sur celui d'Hésychius. Nous en sommes réduits pour celui-ci à une incertitude et une pénurie de témoignages beaucoup plus profondes.

L'étude des diverses recensions du texte des LXX de Samuel constitue donc à elle seule un travail énorme et difficile, qui mériterait qu'un philologue de profession lui consacrât un effort sérieux.

En attendant cet examen systématique et complet, nous essayerons d'établir un groupement provisoire qui nous permette de nous orienter dans le labyrinthe des variantes où sans fil d'Ariane on risque fort de s'égarer (2).

* * *

En parcourant les multiples leçons recueillies par Holmes et Parsons et reproduites en marge de leur édition des LXX, on constate rapidement que beaucoup d'entre elles sont appuyées par les manuscrits 19, 82, 93, 108, auxquels

(1) A. Rahlfs, *Lucians Rezension der Königsbücher (Septuaginta-Studien,* 3 Heft). Gottingue, 1911.

(2) On voudra bien noter que maintes variantes que nous allons reproduire ont déjà été discutées par M. Norbert Peters dans ses *Beiträge zur Text und Literarkritik sowie zur Erklarung der Bücher Samuel,* Fribourg-en-Br., Herder, 1899, XII-235 pp.

Mais M. N. Peters se place à un point de vue différent du nôtre, car il examine les rapports du Grec et de l'Hébreu, tandis que nous nous bornons à rechercher dans les variantes grecques des indices qui nous permettent de classer les mss. et d'arriver ainsi, si possible, à retrouver le texte primitif des LXX.

Ce n'est que de façon accidentelle et secondaire que nous nous référons au texte hébreu.

Pour ne pas compliquer davantage des tableaux déjà assez arides à lire, nous nous abstiendrons de renvoyer aux *Beiträge* chaque fois qu'il y est question d'une leçon que nous reprenons.

s'adjoint parfois le 158 ; ce groupe apparaît de façon très régulière dans les deux livres de Samuel ; on retrouve ces mss. avec la même fermeté et la même fréquence dans d'autres livres historiques et ils sont partout considérés comme les témoins de la recension de Lucien (L)

En face de cette première classe, il en est une autre qui se distingue à la fois de L et de la masse des autres minuscules : le noyau principal est formé par les mss. 44, 74, 106, 120, 134, parfois elle en comprend aussi d'autres, notamment le codex A, les mss. 64, 71, 144.

Les leçons fournies par ce second groupe sont de loin moins fréquentes que celles de 19, 82, 93, 108 ; elles deviennent même relativement rares dans le livre II, cependant le groupe maintient sa cohérence à travers les cinquante-quatre chapitres que comprennent les livres de Samuel.

D'autre part, les variantes qui lui sont propres sont moins saillantes, moins caractéristiques que celles de L ; souvent, ce ne sont que des inversions, des changements minimes, l'addition ou l'omission d'un pronom ou d'une particule ; nous sommes ici en terrain beaucoup moins connu, aussi désignons-nous ce second groupe par le sigle (X). Dans la troisième colonne X, nous mentionnons entre crochets [.....] des leçons de quelques manuscrits 64, 92, 144 qui nous paraissent devoir être rapprochés de X.

Enfin une troisième forme de texte est celle que présentent les autres manuscrits grecs qui ne sont ni L ni X et que nous appelons (G) = *Grec courant*.

Les manuscrits que nous rangeons dans cette classe sont assez nombreux, une étude plus attentive permettrait peut-être d'y retrouver aussi des groupements secondaires, car il s'en faut de beaucoup que les témoins de G soient toujours d'accord. Il arrive notamment maintes fois que le codex

Vaticanus B, souvent suivi par 121 et 247, présente un texte qui n'est pas celui de G pas plus que celui des groupes L et X. Cependant, comme B, 121, 247 restent généralement d'accord avec G contre L et X, nous le considérons comme une sous-famille de G plutôt que comme un type spécial de texte et nous l'inscrivons dans la colonne G.

Lorsqu'un écart se produit entre G et B, nous donnons d'abord la leçon de G, puis dans la même colonne mais entre crochets [.........] le texte de B et des minuscules qui le suivent.

Holmes et Parsons présentent parfois comme texte-type, le texte de G, reportant en marge les variantes de B et des autres mss. ; parfois, au contraire, ils donnent comme texte-type celui de B et renvoient dans la marge celui des minuscules. Il nous paraît plus pratique, là où B n'est pas d'accord avec G, d'adopter un procédé uniforme et de citer toujours en premier lieu la leçon de G ; mais nous devons alors pour retrouver les satellites de B modifier un peu l'apparatus de H. P. et opérer des remaniements de chiffres ; il y a évidemment là une source d'erreurs de documentation dont le lecteur voudra bien tenir compte, toutefois ces erreurs ne peuvent infirmer les résultats de nos recherches.

Voici quelques variantes typiques empruntées aux ch. I, II, V et XV.

I Samuel

	G	L	X
Ch. I.			
v. 1.	Ανθρωπος — *Didyme.* Eratque vir unus. *Origène.*	Ανθρωπος εις 18, 82, 93. 108.	Ανθρωπος τις M, 44. 64. 70. 71, 74. 106. 134. 158.
—	θοκελ [θοκε B. XI, 55. 247.]	θωε υιου Σωφ 19, sic nisi Σειφ 93. — θοου υιου Σωφ 108, 158. — θοου υιου Σουπ A.	θεκελ 44, 70, 71, 74, 106. 120, 134. [Idem 64, 92. 144.]

G	L	X
3. Κυριω τω θεω σαβαωθ [τω Κυριω θεω Σαβαωθ B, M. 55, 64, 70, 121, 158, 236, 244, 245.]	τω Κυριω σαβαωθ θεω παντοκρατορι 82, 93, 108. — Κυρ. τω θεω σαβ. θεω παντ. 19. — στρατιων δυναμεων 243* in marg.	τω Κυριω θεω παντοκρατορι σαβαωθ 74, 106, 134. — Κυρ. τω θεω παντ. σαβ. 44, 120.
4. και τοις υιοις αυτης	και πασι τοις υιοις αυτης και ταις θυγατρασιν αυτης. 82, 93, 108, A ; sic nisi υιοις αυτοις 19 ; fere sic 70, 247. — Et omnibus filiis ejus et filiabus, *Origène.*	και τοις υιοις αυτης και ταις θυγατρασιν αυτης M, V, 44, 71, 74, 106, 120, 134, 158, 244, 243* in marg. — [Eadem 64 ; sic etiam nisi πασι τοις υιοις 92, 144.]
5. μητραν αυτης	+ και παρωργιζεν αυτην η αντιζηλος αυτης καιγε παροργισμω δια το εξουθενειν αυτην 19, 82, 93, 108 ; fere sic 55, 158.	+ και παρωργιζεν αυτην η αντιζηλος αυτης παροργισμω εξουθενουσα αυτην 44, 74, 106, 134 ; sic nisi παρωργισεν 120.
9. και ανεστη Αννα [om. Αννα B, 71, 121.].		
— εν Σηλωμ (Σηλω)	+ και μετα το πιειν 19, 82, 93, A, *Chrysost.*, sic 108 nisi του π. — ·※· και το πιειν 243* in marg.	
— φλιων		[+ πυλων 64, 70, 158, 244 ; — φλυων πυλων 144 ; — φλειων πυλων M].
11. και μνησθης μου	+ και μη επιλαθη της δουλης σου 82, 93, 108, *Origène* ; sic nisi επιλαθου 19, A ; nisi επιλαθης *Chrysost.*	= 56, 74, 120, 134, 246. — om. και μνησθης μου 44, 106.
14. τον οινον σου	τον οινον απο σου 19, 108. 247.	τον οινον σου απο σου 44, 74, 82, 93, 120, 123, 134, 158, A, 243* in marg.
16. εκ πληθους αδολεσχιας μου	+ και εκ πληθους αθυμιας μου. V, 19, 29, 82, 93, 108, 246.	+ και αθυμιας μου 44, 74, 106, 120, 134, sic nisi om. μου A.
— εως νυν		[+ και εκ πληθους αθυμιας μου 64, 70, 92, 144.]
19. προσκυνουσιν	προσεκυνησαν 82, 93, 108.	[+ εις προσωπον 70, 92, 144.]

G	L	X
21. και τας ευχας	και αποδουναι πασας τας ευχας 19, 82, 93, 108.	και αποδουναι τας ευχας 44, 74, 106, 120, 134, 158.
23. το αγαθον	το αρεστον 19, 82, 93, 108.	= 44, 74, 106, 120, 123, 134.
25. ην εποιει		[ων εποιει 64, 144.]
Ch. II,		
v. 1, σωτηρια σου		[σωτηρ. αυτου 92, 144.]
9. δυνατος ανηρ	ανηρ δυνατος + εν τη ισχυι αυτου 82, 93, 108 ; sic nisi ισχυει 19.	δυνατος ανηρ + εν τη ισχυι αυτου 44, 52, 71, 106, 119, 158, 247 ; sic nisi om. τη 55.
11. εις Αρμαθαιμ	+ εις τον οικον αυτων 19, 82, 158, A, 243* in marg. fere sic 93. 108.	= 44, 74, 106, 120, 134, sic nisi αυτης 247.
16. ων επιθυμει		[ων αν επιθυμη 64, 144.]
22. α εποιουν		praemit. συμπαντα 44, 74, 106, 120, 134, 247, A, 243* in marg.
— Ισραηλ	+ παντα οτι συνεκοιμωντο οι υιοι αυτου μετα των γυναικων των παρεστηκυιων παρα τας θυρας της σκηνης του μαρτυριου 55, 93 ; sic nisi παρεστηκυων 19, nisi συνεκοιμουντο 82, om. οι 108 ; fere sic 243* in marg.	+ και ως εκοιμιζον τας γυναικας τας παρεστωσας παρα την θυραν της σκηνης του μαρτυριου 44, 74, A ; fere sic 106, 120. — Eadem cum quatuor asteriscis margini appositis 134. — Eadem nisi συν ταις γυναιξιν sed sub asterisco addunt 56, 92.
28. τα παντα του πυρος		[τα πυρεια του πυρος 92, 144.]
30. και νυν φησι	και νυν ουχ ουτως φησι 19. 82, 93, 108, 158, *Théodor.*	
— μηδαμως εμοι		[+ ουχ ουτως 64, 92, 144.]
Ch. IV.		
13. ολη η πολις [om. ολη B. 19, 92, 121. 247.]		+ φωνη μεγαλη 52, 64, 71. 119, 123, 144, 236, 242. 244.
21. υπερ του ανδρος αυτης	+ οτι απεθανεν 19. 82. 93. 108.	om. υπερ του ανδρος αυτης 106.
22. Κυριου	του θεου 82. 93, 108. 246.	+ και δια το τεθνηκεναι τον πενθερον αυτης και τον ανδρα αυτης και ειπεν

G	L	X
		απωκισται δοξα απο Ισραηλ οτι εληφθη κιβωτος του θεου 74, 106, 120, fere sic A. — Eadem asteriscis margini appositis 134.
Ch. V.		
v. 2. παρεστησαν		[κατεστησαν 64, 92, 144.]
6. Και εβαρυνθη χειρ Κυριου επι Αζωτον και επηγαγεν αυτοις, και εξεζεσεν αυτοις εις τας ναυς, και μεσον της χωρας αυτης ανεφυησαν μυες, sic nisi εδρας A. [και επαταξεν αυτους εν ταις εδραις, *Aquila*.]	Και εβαρυνθη χειρ Κυριου επι Αζωτον και εβασανιζε τους Αζωτιους και επαταξεν αυτους εις τας εδρας αυτων, την Αζωτον και το οριον αυτης, και επηγαγεν αυτοις μυας, και εξεκρασαν εις τας ναυς αυτων και εις μεσον της χωρας αυτων ανεφυησαν μυαις 19, fere sic 82, 93, 108 (εξεβρασαν).	και εβαρυνθη χειρ Κυριου επι Αζωτον και εβασανισε τους Αζωτιους και επαταξεν αυτους εις τας εδρας αυτων την Αζωτον και το οριον αυτης, και επηγαγεν επ' αυτους μυιας και εξεζεσεν αυτοις εις τας ναυς και μεσον της χωρας αυτης ανεφυησαν μυες 106, fere sic 44, nisi om. και εβαρ. χ. Κυρ. επι Αζωτον.
Ch. XV.		
v. 1. επι Ισραηλ	επι Ισραηλ τον λαον αυτου 93, 108 ; επι τον λαον αυτου 82.	επι τον λαον αυτου επι Ισραηλ 44, 74, 106, 120, 134, 247, A. — Super populum suum Israel, *Origène*.
— της φωνης Κυριου	της φωνης του ρηματος Κυριου 19, 82, 93, 108. — Vocem verbi Domini, *Lucifer*.	της φωνης των λογων Κυριου 74, 106, 120, 134, A. Vocem verborum Domini, *Origène*.
— Κυριος σαβαωθ	Κυριος παντοκρατωρ 19, 82, 93, 108. — Dominus omnipotens, *Lucifer*. [Κυριος] στρατιων 243 marg. — Dominus virtutum, *Origène*.	
4. — τετρακοσιας		διακοσιας 106, 120, 134, σ̄ 74, 243 marg. διακοσιους 44 ; (δεκα A). — Ducenta millia, *Origène*.
— και τον Ιουδα τριακοντα		και δεκα χιλιαδας ταγματων

G	L	X
χιλιαδας ταγματων Et tria millia virorum ex Juda, *Origène*.		τον Ιουδα 74. 106. 120. 134. fere sic A.
6. μετα των υιων		μετα παντων των υιων 74, 106, 120, 134, 247, 243 marg., A. — Cum omnibus filiis. *Origène*.
8. τον λαον και Ιεριμ απεκτεινεν εν στοματι ρομφαιας	τον λαον αυτου εξολοθρευσεν εν στοματι ρομφαιας 19, 82, 108.	τον λαον αυτου εξωλοθρευσεν και Ιεριμ απεκτεινε εν στοματι ρομφαιας 44, 106. 120: fere sic 134, A. —
[τον λαον Ιεριμ B. 121.]	τον λαον αυτου και Ιεριμ εξολο. εν στ. ρομφ. 93. — Populum ejus anethematizavit in ore gladii, *Origène*.	τον λα. αυτ. και εξωλοθ. και Ιεριμ απεκ. εν στομ. ρομ. 74.
10. εγενηθη ρημα	εγενετο λογος 19. 82. 92. 108.	= [92. 144. 236. 242.]
11. μεταμεμελημαι *Theodor*. [παρακεκλημαι B.] Pœnitet me. *Origène*. *Lucifer*.		μεταμελομαι 44, 74, 106, 120, 134.
— οτι εχρισα [οτι εβασιλευσα B. 19. 108. 121. 123, 247.] Quia unxerim. *Origène*.		om. οτι εχρισα A.
— τους λογους μου ουκ ετηρησε	ουκ εστησε τους λογους μου 82. 93. 108 : τ. λογ. μου ουκ εστησεν A.	[τους λογους μου ουκ εφυλαξε 52. 64. 92. 121. 144. 236, 247.]
12. προς Σαουλ	και ηλθε Σαμουηλ προς Σαουλ 19, 82. 93. 108.	= [29. 52. 64. 119. 236. 244.]
19. φωνης Κυριου	+ κατα παντα οσα ελαλησε σοι 19. 82. 93. 108. 158.	= [XI. 52. 64, 92, 119, 123. 144, 236. 242.]
23. οδυνην και πονους θεραφιν επαγουσιν. [οδυνη και πονος θεραπειαν επαγουσιν B. 244. 246, sic nisi θεραπιαν 121.]	και θεραφειν οδυνην και πονους επαγουσιν 82. 93 : sic nisi θεραφιν 108 et θεραφιμ *Theodor*.	οδυνη και πονος θεραφιν επαγουσιν XI. 29, 44, 71. 74. 76. 120, 134, 243. 247 : sic nisi θεραφειν A.

Il est inutile d'allonger davantage cette liste.

L'existence de ces divers groupes de mss. nous paraît manifeste, et leur homogénéité sans être absolue est cependant suffisante pour légitimer la répartition proposée.

Chacune de ces trois classes de témoins offre, en effet, un nombre respectable de leçons qui lui sont propres à l'exclusion des deux autres.

Si l'on veut compter les variantes spéciales à X, on en relève pour les chapitres I à V et XV, environ 75 qu'on ne lit ni dans G ni dans L ; celles qui sont propres à L sont beaucoup plus nombreuses.

D'autre part, les groupes L et X présentent un élément commun très abondant qui fait défaut dans G si bien qu'on pourrait se demander si les leçons propres à chacune de ces deux classes L et X ne sont pas des particularités accidentelles d'une même recension et si, à raison des nombreux liens de parenté que nous relevons dans tous ces manuscrits, il ne serait pas plus simple de les considérer comme une famille unique.

Nous croyons qu'un examen attentif de ces leçons communes est de nature à nous amener à une conclusion différente. En effet, là même où les deux groupes L et X offrent la même variante, on retrouve des *éléments particuliers à L et à X* de telle sorte qu'à travers de leur air de parenté on reconnaît des traits distinctifs.

Prenons quelques exemples :

1. Au ch. I, v. 3 L et X ont en commun une addition qu'ils intercalent dans le texte de G, à savoir : παντοκρατορι ; mais cette insertion est faite par L et X à un endroit différent.

Nous lisons en effet :

dans L :

τω Κυριω σαβαωθ θεω παντοκρατορι 82, 93, 108.

Κυριω τω θεω σαβαωθ θεω παντοκρατορι 19.

dans X :

τω Κυριω θεω παντοκρατορι σαβαωθ 74, 106, 134.
Κυριω τω θεω παντοκρατορι σαβαωθ 44, 120.

Les mêmes éléments reviennent de part et d'autre, mais dans les mss. 19, 82, 93, 108 le mot παντοκρατορι est toujours placé *après* σαβαωθ, dans les mss. 44, 74, 106, 120, 134 il est toujours *avant* σαβαωθ. Cette transposition de mot par tous les témoins d'une même série serait difficilement explicable si un groupe avait copié l'autre.

2. Ch. I, v. 4.
L : και πασι τοις υιοις αυτοις και ταις θυγατρασιν αυτης.
X : και τοις υιοις αυτης και ταις θυγατρασιν αυτης.

L et X ajoutent tous deux un complément au texte de G, mais ce complément comprend chez L un mot en plus : πασι.

3. *Ibid.* v. 5. Après μητραν αυτης nous lisons de part et d'autre une addition assez longue : και παρωργιζεν αυτην etc.

Or, les mss. 19, 82, 93, 108 c'est-à-dire *tout* le groupe L lit καιγε παροργισμω δια το εξουθενειν alors que les mss. 44, 74, 106, 120, 134 c'est-à-dire *tout* le groupe X lit παροργισμω εξουθενουσα (om. καιγε).

Ils continuent donc de se distinguer même dans cette addition commune.

4. *Ibid.* v. 14. τον οινον σου reçoit un complément : απο σου. Nous lisons donc dans X τον οινον σου απο σου.

L ajoute lui aussi les mêmes mots mais supprime d'abord le premier σου comme inutile.

5. Nous lisons encore :

Ibid. v. 16. après εκ πληθους αδολεσχιας :

dans L + και εκ πληθους αθυμιας μου.

dans X + και [ ] αθυμιας μου.

6. *Ibid*.v. 20. L : Κυριου σαβαωθ θεου παντοκρατορος.

X : Κυριου σαβαωθ [ ] παντοκρατορος.

7. *Ibid*. v. 21. L : και αποδουναι πασας τας ευχας.

X : και αποδουναι [ ] τας ευχας.

On le voit, les additions αλυμιας μου, παντοκρατορος, αποδουναι reviennent dans les deux groupes, mais chaque fois avec une particularité que l'on relève dans *tous* les manuscrits d'une même famille et qui est absente de *tous* les manuscrits de l'autre famille.

Ajoutons encore deux exemples empruntés au livre II.

8. Ch. VIII, v. 14. L : και εθετο Δαυιδ εν τη Ιδουμαια.

X : και εθετο εν τη Ιδυμαια Δαυιδ.

9. Ch. XXIV, v. 18. L et X remplacent la leçon de G πολυ par ικανον ; mais L lit simplement ικανον et supprime le mot νυν, tandis que X lit ικανον νυν.

Nous croyons pouvoir nous borner à ces quelques exemples ; il serait facile d'en allonger la liste, mais ceux-ci suffisent pour le but que nous poursuivons en ce moment.

Il y a évidemment des traits tout à fait communs aux deux groupes L et X à l'exclusion de G : nous les avons indiqués par le signe =. On en compte 9 pour le ch. I et 4 pour le ch. XV.

Ces deux familles de mss. sont incontestablement apparen-

tées mais cependant NE DÉPENDENT PAS DIRECTEMENT L'UNE DE L'AUTRE. Car dans cette hypothèse de la dépendance directe, ON NE S'EXPLIQUERAIT PAS DES ÉCARTS QUI SE CONSTATENT PRÉCISÉMENT AU POINT D'INSERTION DES ÉLÉMENTS QUI LES RAPPROCHENT. Souvent l'addition est la même, mais la soudure est différente. L'expiication la plus naturelle est de supposer que ces traits communs ont été empruntés par les deux groupes à une même source et insérés de part et d'autre au gré de chacun d'eux. On comprend alors très aisément que trouvant dans cette source commune le mot παντοκρατορι L le met après σαβαωθ et X avant (n° 1), que l'un place le sujet Δαυιδ avant le complément indirect et l'autre après (n° 8).

Au moment d'éclaircir et de compléter son texte à l'aide d'éléments fournis par sa source, le correcteur de l'un de ces groupes aura facilement jugé inutile de reprendre tous les mots du complément qu'il voulait intercaler et en aura laissé l'un ou l'autre de côté. C'est ainsi qu'au n° 2, L ajoute le mot πασι que X néglige, de même dans nombre d'autres cas. Nous verrons plus loin quelle pourrait bien être cette source commune.

En attendant, nous retenons qu'en nous basant uniquement sur le caractère des leçons que présendent les mss., nous pouvons répartir ceux-ci en trois groupes principaux bien cohérents entre eux, dont les deux derniers L et X dépendent d'une source commune.

Pouvons-nous aller plus loin, identifier ces groupements et les rattacher aux *recensions* dont l'histoire du texte des LXX nous a gardé le souvenir ?

L.

La chose est aisée pour le groupe L : c'est sans aucun doute la recension de Lucien d'Antioche.

Il y a longtemps que Ceriani, Field et P. de Lagarde ont reconnu que les manuscrits 19, 82, 93, 108 représentaient pour les livres historiques la recension de Lucien (1) ; la raison principale sur laquelle repose cette identification c'est la concordance des variantes de ces mss. avec les citations des Pères de l'école d'Antioche. On a pu voir plus haut plusieurs leçons où se rencontrent comme témoins du texte du groupe L les noms de Chrysostome et de Théodoret.

Dans un article publié en 1920 dans la *Revue Biblique*, nous avons eu l'occasion de faire observer que le texte des mss. 19, 82, 93, 108 offre bien dans les livres de Samuel les traits qui sont propres à la recension de Lucien (2).

D'ailleurs personne jusqu'ici n'a fait d'objection à cette thèse de l'identification du groupe 19, 82, 93, 108 avec la revision opérée par Lucien sur les livres historiques.

Nous nous croyons donc dispensé d'insister sur ces arguments qu'il serait oiseux de développer ici.

X

1. A propos de I Sam. ch. I, v. 1, Origène écrit (3) : *Non me latet quod in aliquibus exemplaribus habetur :* Erat vir quidam (ανθρωπος τις ην) ; *sed in exemplaribus quæ emendatiora probavimus ita habetur :* Erat vir unus (ανθρωπος

(1) Cfr. H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, pp. 82-83 et A. Rahlfs, *op. cit.*, pp. 80-81, note 1.

(2) *Retouches Lucianiques sur quelques textes de la Vieille Version Latine, Revue Biblique*, XVIe année, 1919, no 3 et 4.

(3) F. Field, *Origenis Hexapla*, Oxford, Clarendon Press, 1875, T. I., *ad locum*.

εις). Or le groupe X est seul à lire la leçon : ανθρωπος τις ην. Il semble donc d'après ceci, avoir un tréfonds ancien qu'Origène aurait déjà connu.

2. Parmi les leçons propres à X nous relevons plusieurs concordances avec l'Hébreu qui font défaut dans les autres groupes.

Ch. III, v. 6. Και ανεστη Σαμουελ (74, 106, 120, 134, 247, A) = ויקם שמואל — om. totum G et L.

Ch. IV, v. 17. τεθνηκασι Οφνι και Φινεες (44, 74, 106, 120, 134, 144, A) = מתו חפני ופנחס — om. Οφνι και Φιν. G et L.

v. 22. Και ειπαν απωκισται δοξα Ισραηλ εν τω λημφθηναι την κιβωτον Κυριου και δια το τεθνηκεναι τον πενθερον αύτης και τον ανδρα αυτης και ειπεν· απωκισται δοξα απο Ισραηλ οτι εληφθη η κιβωτος του θεου (cfr. supra) = (21) לאמר גלה כבוד מישראל אל־הלקח ארון האלהים ואל חמיה ואישה׃ (22) ותאמר גלה כבוד מישראל כי נלקח ארון האלהים.

Ch. V. v. 4. επι την γην (74, 120. 134, 144, 247, A) = לפניו ארצה — om. G et L.

v. 8. παντας τους σατραπας (44, 74, 106, 134, 247, A) = את־כל־סרני — om. παντας G et L.

Ch. XV, v. 1. φωνης των λογων Κυριου (cfr. supra) = לקול דברי יהוה.

v. 4. διακοσιας χιλιαδας ταγματων και δεκα χιλιαδας ταγματων τον Ιουδαν (cfr. supra) = מאתים אלף רגלי ועשרת אלפים את איש יהודה.

v. 6. μετα παντων των υιων (cfr. supra) = עם־כל־בני.

L'addition du ch. IV, v. 22 présente un intérêt tout particulier. Le premier traducteur grec avait vraisemblablement écourté son texte hébreu et omis de traduire au verset 21 les mots : לאמר גלה כבוד מישראל qui reviennent au début du verset suivant. Peut-être cette omission était-elle due à l'homoiteleuton. En tout cas, il semble bien que la forme primitive du Grec était celle que nous lisons actuellement dans G, à savoir : και εκαλεσεν το παιδαριον Ουαιβαρχαβωθ [............] υπερ της κιβωτου του θεου, και υπερ του πενθερου αυτης και υπερ του ανδρος αυτης. Και ειπαν· απωκισται δοξα Ισραηλ εν τω λημφθηναι την κιβωτον Κυριου.

Un lecteur qui confrontait son texte grec avec l'Hébreu aura remarqué que la phrase και ειπαν· απωκισται δοξα Ισραηλ ne se trouvait qu'une seule fois en Grec alors qu'il la lisait deux fois dans le texte original. Il a voulu compléter son texte grec, mais au lieu de faire l'insertion là où elle aurait dû être faite, c'est-à-dire après Ουαιβαρχαβωθ il aura considéré que c'était *le premier énoncé* qui avait été conservé dans G, il a ainsi retraduit tout ce qui suivait le premier énoncé, donc tout ce qui dans l'Hébreu venait après les mots : לאמר גלה כבוד מישראל אל הלקח ארון האלהים.

Cette nouvelle traduction lui a donné en Grec ce que nous lisons dans les mss. 74, 106, 120 et elle fut naturellement ajoutée au texte de G qu'il s'agissait de compléter.

De plus, remarquant que les mots אי. כבוד étaient suivis de לאמר il en a également conservé l'équivalent : και ειπαν aussitôt après Ουαιβαρχαβωθ.

Nous obtenons donc ainsi TROIS fois και ειπαν (ou ειπεν) au lieu de deux fois, TROIS fois la mention de l'arche, au lieu de deux fois, et DEUX fois la traduction des mots : ואל חמיה ואישה.

Ces derniers termes ne se lisent qu'une seule fois en Hébreu.

Quoiqu'il en soit de l'explication, nous avons certainement *dans* X *un texte aggloméré.*

Voici donc l'amalgame tel qu'il se présente dans X ; les doublets sont entre parenthèses ; les crochets [..........] indiquent la place où aurait dû venir la phrase : απωκισται δοξα απο Ισραηλ que le correcteur voulait intercaler.

Και εκαλεσεν το παιδαριον Ουαιβαρχαβωθ (και ειπαν·) (1). [.............] υπερ της κιβωτου του θεου (1) και υπερ του πενθερου αυτης, και υπερ του ανδρος αυτης (1). Και ειπαν (2) απωκισται δοξα απο Ισραηλ εν τω λημφθηναι την κιβωτον Κυριου (2) (και δια το τεθνηκεναι τον πενθερον αυτης και τον ανδρα αυτης (2), και ειπεν (3) απωκισται δοξα απο Ισραηλ οτι εληφθη η κιβωτος του θεου (3)).

Qui a fait cette nouvelle traduction qui se trouve dans X à la fin du v. 22 ? Est-ce le recenseur de X ou ce dernier l'a-t-il déjà trouvée dans une source plus ancienne ? Un des mss. qui contiennent cette addition, le nº 134 la fait précéder d'astérisques. X aurait donc emprunté ce texte aux Hexaples d'Origène ; et il s'en suit que si, dans ce passage du ch. IV. v. 22, X dépend des Hexaples, il est très probable que c'est à cette même source qu'il aura été puiser les autres leçons que nous ne retrouvons que dans X et dans l'Hébreu.

Ce qui rend plus vraisemblable encore l'hypothèse d'une dépendance directe de X vis-à-vis des Hexaples c'est que trois fois nous constatons l'accord de X, à l'exclusion de L et de G, avec une citation d'Origène ; or les citations d'Origène pour les livres de Samuel ne sont pas très abondantes et ne concernent pas toujours les versets dans lesquels des divergences de texte se sont produites.

Ch. XV, v. 1. Vocem VERBORUM Domini (Origène) = της φωνης των λογων Κυριου X — (της φωνης G — της φωνης του ρηματος L).

v. 4. DUCENTA millia (Origène) = διακοσιας χιλιαδας X — (τετρακοσιας χιλιαδας G et L.).

v. 6. Cum OMNIBUS filiis (Origène) = μετα παντων των υιων X — (μετα των υιων G et L.).

3. Dans nombre de cas où les leçons de X sont *quoad substantiam* d'accord avec L contre G, ces leçons communes à L et X représentent des éléments qui se retrouvent dans l'Hébreu.

Ch. I, v. 4. και [πασι] τοις υιοις αυτης και ταις θυγατρασιν αυτης = ולכל בניה ובנותה

v. 6. και παρωργιζεν αυτην η αντιζηλος αυτης καιγε παροργισμω δια το εξουθενειν αυτην = וכעסתה צרתה גם־כעס הרעמה.

v. 11. και μη επιλαθη της δουλης σου = ולא־תשכח את־אמתך.

v. 16. εκ πληθους αδολεσχιας και [εκ πληθους] αθυμιας μου = כי מרב שיחי וכעסי

Ch. II, v. 9. ουκ εν ισχυι (1) δυνατος ανηρ εν ισχυι αυτου = כי לא בכח יגבר־איש.

Ch. XV, v. 1. εις βασιλεα επι Ισραηλ τον λαον αυτου = למלך על־עמו על־ישראל.

(1) Le correcteur aura compris le premier terme εν ισχυι comme un verbe ενισχυει, interprétation que nous lisons dans les versions slave, ostrogothique et arménienne, ainsi que dans quelques mss. grecs 71, 92, 106 ; ne trouvant plus dans le Grec d'équivalent apparent à בכח, le correcteur retraduit à nouveau cette expression hébraïque.

v. 12. ηκει Σαουλ εις Καρμελον = בא־שאול הכרמלה·

Voir également ch. II, v. 11, 21, 22, 28 ; ch. III, v. 3, 9, 10 ; ch. IV, v. 3, 4, 6 ; ch. V, v. 3 et 4.

Les groupes L et X dans toutes les leçons communes que nous venons de citer concordent avec l'Hébreu ; nous savons par ailleurs que Lucien a conformé son texte à l'Hébreu en employant les Hexaples d'Origène. C'est le procédé qu'il aura également employé ici ; en effet, trois fois ch. I, v. 4 et 11 et ch. XV, v. 1 cet accord de L avec l'Hébreu est appuyé par une citation d'Origène.

Or dans tous ces cas que nous venons de mentionner Lucien est suivi, au moins dans une certaine mesure, par X. D'ailleurs un de ces textes, ch. II, v. 22, est encore mis sous astérisque par les mss. 56, 92, 134. Donc dans ces leçons également X a utilisé les Hexaples.

Un moyen très simple, semble-t-il, de voir jusqu'à quel point les groupes X et L dépendent des Hexaples serait de rapprocher les leçons de ces mss. des fragments de l'édition hexaplaire que F. Field a rassemblés.

Mais malheureusement, pour les livres de Samuel, la documentation hexaplaire est très maigre et rares sont les sources qui nous ont conservé des leçons d'Aquila, Symmaque et Théodotion. Nous ne disposons guère, de façon un peu suivie, que du ms. Coislin n° VIII (H-P 243) ; ce ms. ne contient même pas les chapitres I-XIV du livre I. Cependant, on peut y suppléer par une chaîne de la Bibliothèque St Marc à Venise n° XVI (243*) étroitement apparentée au Coislin ; ce dernier ouvrage porte en marge de nombreuses leçons des versions-sœurs, mais souvent sans noms d'auteurs.

Toutefois nous y relevons plusieurs indications qui établissent que c'est bien aux Hexaples qu'ont été empruntées maintes leçons de L et X.

1. Leçons propres à L.

Ch. I, v. 9. ⋇ και το πιειν 243* in margine.
v. 28. και προσεκυνησαν εκει τω Κυριω και ηυξατο Αννα 243* in marg.

Ch. II, v. 32. A propos de l'addition : και επιβλεψη κραταιωμα etc. Procope de Gaza écrit : το ρητον ηστερισται.

2. Leçons communes à L et X.

Ch. I, v. 23. παν το εξελθον 243* cum παν in marg.

Ch. II, v. 11. εις τον οικον αυτων 243* in marg.
„ „ 21. συνελαβε και ετεκεν ετι 243* in marg.
„ „ 22. συμπαντα α εποιουν 243* in marg.
„ „ — και ως εκοιμωντο συν ταις γυναιξιν ταις παρεστωσαις etc. 243* in marg.

Ch. V, v. 3. τη επαυριον 243* in marg.

3. Leçon propre à X.

Ch. XV, v. 4. διακοσιας 243 marg.

Nous avons dit plus haut que même dans beaucoup de ces leçons communes, L et X gardent des notes distinctives ; ils ne dépendent donc pas directement l'un de l'autre, mais ils ont puisé plusieurs de ces leçons similaires de façon indépendante dans les Hexaples qui sont donc la source commune dont nous avons tantôt reconnu l'existence.

Le *groupe X dépend donc directement des Hexaples* dans plusieurs leçons qui lui sont propres et qui ne se

retrouvent pas dans L ni dans G ; il en dépend *encore de façon directe* dans d'autres cas où il a, à peu près, le même texte que L.

4) Reste une autre question. N'y a-t-il pas des cas cependant où L et X sont d'accord parce que l'un dépend de l'autre ?

Il le paraît bien, par exemple, d'après le ch. V, v. 6.

Voici d'abord la teneur du texte hébreu :

ותכבד יד יהוה אל־האשדודים וישמם ויך אתם בעפלים את־אשדוד ואת גבולה.

La traduction de G ne rend qu'imparfaitement le sens de l'Hébreu. Nous y lisons en effet : Και εβαρυνθη χειρ Κυριου επι Αζωτον και επηγαγεν αυτοις και εξεζεσεν αυτοις εις τας ναυς (1) και μεσον της χωρας αυτης ανεφυησαν μυες.

On ne trouve pas en Hébreu de répondant aux mots : ανεφυησαν μυες ; cette addition est probablement une glose qui s'est introduite en Grec sous l'influence du ch. VI, v. 5 où il est question et de tumeurs et de rats qui ravagent le pays ; l'allusion aux rats revient encore aux versets 11 et 18 de ce même chapitre.

Constatant l'écart qui existe entre G et l'Hébreu, Lucien aura inséré dans G une nouvelle traduction qui serre de plus près le texte original lequel est interprété comme suit : Και εβαρυνθη χειρ Κυριου επι Αζωτον και εβασανιζε τους Αζωτιους και επαταξεν αυτους εις τας εδρας αυτων την Αζωτον και το οριον αυτης.

Cette nouvelle traduction aura vraisemblablement été

(1) L'expression εις τας ναυς est peut-être une mauvaise interprétation de אשדוד que le traducteur aura compris dans le sens de אשד verser, couler.

empruntée à la version d'Aquila auquel les Hexaples attribuent le texte suivant : και επαταξεν αυτους εν ταις εδραις.

G contient ce doublet mais le place au v. 3 du ch. V où il est évidemment déplacé. En effet il rompt violemment l'exposé des accidents arrivés à la statue de Dagon et il fait double emploi avec le v. 6 qui, à quelques lignes d'intervalle, répète en somme la même chose ; le texte Hébreu au v. 3 ne contient rien de pareil.

Un scribe trouvant en marge de l'exemplaire qu'il copiait l'addition d'après Aquila et ne se rendant pas compte que c'était une traduction du v. 6 l'aura simplement reprise dans son texte, mais en l'insérant deux versets trop tôt.

A notre avis, M. N. Peters a donc tort de considérer le texte long de G au v. 3 comme primitif et représentant un texte hébreu supprimé plus tard (1).

Toutefois l'insertion de la glose au v. 3 a dû se produire à une époque relativement ancienne, car nous la retrouvons dans nos meilleurs mss. grecs ainsi que dans la version copte.

Lucien ne connaissait pas la glose du v. 3 ou bien, remarquant l'anomalie que présentait cette addition, il l'aura supprimée et reportée à sa place, c'est-à-dire au v. 6 dont elle lui fournissait une traduction plus satisfaisante. Toutefois au lieu de la substituer simplement à l'ancienne leçon du v. 6 il l'y a ajoutée de façon à former le doublet suivant :

Και εβαρυνθη χειρ Κυριου επι Αζωτον [και εβασανιζε τους Αζωτιους και επαταξεν αυτους εις τας εδρας αυτων την Αζωτον και το οριον αυτης] και επηγαγεν αυτοις [μυας] και [εξεβρασαν] εις τας ναυς [αυτων] και εις μεσον της χωρας αυτης ανεφυησαν μυες.

Les mots entre crochets proviennent du remaniement de

(1) Cfr. *Beiträge* etc. pp. 121-122.

Lucien. Or ce doublet se retrouve dans les mss. 44, 106 (X), sauf le mot εξεβρασαν, au lieu duquel ils maintiennent la leçon de G εξεζεσεν et l'addition αυτων qu'ils ne reprennent pas ; 44 omet en plus le premier membre : και εβαρυνθη χειρ Κυριου επι Αζωτον.

On peut expliquer la concordance de L et X par l'emploi d'une même source, mais si nous admettons comme leçon de X celle de 106 ([1]), je serais plutôt enclin à voir ici une dépendance mutuelle de X et de L et cela à cause de l'*ordre* des éléments qui est le même dans L et 106.

Or s'il y a dépendance mutuelle, c'est X qui a utilisé L. En effet, les mss. 44 et 106 ont conservé au v. 3 la glose και εβαρυνθη χειρ Κυριου omise par Lucien, la relisant dans Lucien au v. 6 ils l'ont reprise en maintenant le doublet de Lucien de telle façon que le texte hébreu du v. 6 est dans X TRADUIT TROIS FOIS, une fois au v. 3 et deux fois au v. 6.

Le texte de X représenterait donc le dernier stade du remaniement et serait postérieur à G et à L.

Au ch. V, v. 9, après εαυτοις εδρας L ajoute χρυσας και εξεβρασαν εν αυτοις μυες. On ne trouve pas dans l'Hébreu d'équivalent à cette addition. Mais si l'on rapproche ces mots du v. 6 et du ch. VI, v. 4 on reconnaîtra sans peine qu'on est ici encore en présence d'une glose due à l'influence de textes parallèles. Nous savons également par l'histoire de la recension de Lucien que ce procédé de remaniement d'après des textes parallèles lui était familier. Nous avons donc vraisemblablement dans ces mots χρυσας και εξεβρασαν

(1) Des leçons de 44 et 106, celle de 106 me paraît plus originale, celle de 44 plus travaillée, car, en supprimant la phrase και εβαρυνθη χειρ Κυριου, les verbes qui suivent n'ont plus de sujet ; aussi le scribe de 44 a-t-il dû en ajouter un après εβασανισε : (Κυριος).

εν αυτοις μυες un remaniement particulier à Lucien. Comme nous le retrouvons dans les mss. 44, 106, il devient déjà assez probable que 44, 106 auront transcrit le texte de Lucien dans ce passage.

Mais le phénomène apparaît plus clairement encore au ch. XV, v. 8.

Comme équivalent des mots : ואת־כל־העם החרים לפי־חרב nous lisons dans L la phrase suivante : τον λαον αυτου εξολοθρευσεν [1] εν στοματι ρομφαιας sens qui se retrouve dans Origène : *populum ejus anathematizavit in ore gladii.* Ni chez L ni chez Origène il n'est question de και Ιεριμ, ces mots qui se lisent dans G n'étant que la translittération du verbe hébreu : החרים que le premier traducteur a pris pour un substantif.

X combine ici l'interprétation de L et de G de façon à former l'agglomérat suivant : τον λαον αυτου εξωλοθρευσεν (L) [+και Ιεριμ απεκτεινε (G)] εν στοματι ρομφαιας. Ici encore l'Hébreu החרים reparaît trois fois en Grec : *a)* εξωλοθρευσεν, *b)* Ιεριμ, *c)* απεκτεινε.

Il est évident que X qui a formé le texte aggloméré DÉPEND ICI DIRECTEMENT DE L.

Lorsqu'il y a dépendance mutuelle entre les groupes L et X il est donc probable que c'est X qui a fait des emprunts à L. Selon toute vraisemblance le groupe X s'est donc formé comme suit :

a) Un fonds ancien de texte existant déjà du temps d'Origène mais très voisin de G.

b) Ce premier type aura été fortement remanié d'après les Hexaples dont il dépend de façon directe.

(1) εξωλοθρευσεν est la traduction de Symmaque (cfr. F. Field). Lucien a donc vraisemblablement constitué ce texte par le même procédé que nous avons signalé au ch. V, v. 6, c'est-à-dire en empruntant parfois la leçon des autres versions.

c) De plus il aura subi dans une mesure difficile à déterminer quelques retouches d'après Lucien.

* * *

Une autre famille apparaît çà et là dont le noyau principal est formé par les mss. 64, 92, 144, auxquels viennent parfois s'adjoindre les nos 52, 123, 236, 242, 244.

Ses variantes sont notablement plus rares que celles des autres groupes.

Pour ne pas trop compliquer le dispositif de notre tableau de variantes, nous donnons entre crochets [ ] dans la troisième colonne les leçons de la famille 64, 92, 144 ; d'ailleurs elles coïncident plusieurs fois avec le texte de X.

Par exemple :

Liv. I. Ch. I, v. 1. θεκελ. — III, 8 καλεσαι ετι.
Liv. II, Ch. VIII, v. 3. βασιλευς. — *Ibid.* εγενετο Συρια.
— Ch. XXIV, v. 7. εις Αμαρφαρ — 24. τας βοας.

Souvent on retrouve le 64 ou le 144 parmi les témoins du groupe X.

D'autre part, on remarque aussi plusieurs coïncidences avec le texte de L.

Par exemple :

Liv. I, ch. III, v. 9. εαν καλεση σε ο καλων
21. γενεσθαι εις προφητην etc.

Au ch. II, v. 22 l'addition και ως εκοιμωντο συν ταις γυναιξι etc. se lit dans 92 mais sous astérisque. Les v. 12-31 du ch. XVII et XVII, v. 55-XVIII, v. 6 sont également dans les mss. 64, 92, précédés du même signe ⁘.

De même que le groupe X dont nous la rapprochons, cette famille trahit donc une dépendance spéciale vis-à-vis des Hexaples.

Cette constatation nous permet d'expliquer aisément plusieurs déplacements de textes que nous relevons dans ce groupe.

1. Au ch. I, v. 16 L et X lisent : εκ πληθους αδολεσχιας μου + και (εκ πληθους) αθυμιας μου — εκτετακα εως νυν.
Dans 64, 70, 92, 144, nous avons : εκ πληθους αδολεσχιας μου εκτετακα εως νυν + και εκ πληθους αθυμιας μου.
Les termes και αθυμιας μου correspondent à l'Hébreu : וכעסי.
G n'avait pas traduit ce mot. Les différents correcteurs de G qui complétaient leur texte d'après les Hexaples ont introduit le mot omis, mais l'addition se fait de TROIS MANIÈRES DIFFÉRENTES, ce qui nous fournit une base très ferme pour la répartition de nos manuscrits.

2. Ch. II, v. 30, G lit : Και νυν φησι Κυριος, μηδαμως εμοι
L „ : Και νυν ουχ ουτως φησι Κυριος
64, 92, 144 : Και νυν φησι Κυριος μηδαμως εμοι + ουχ ουτως.

Evidemment L et 64, 92, 144 ont trouvé dans une même source l'addition ουχ ουτως qu'ils ont intercalée à des endroits différents. Les deux groupes dépendant des Hexaples, c'est là qu'ils auront trouvé leur complément commun.

3. Encore au ch. IV, v. 7.
XI, 92, 144 : εφοβηθησαν σφοδρα οι αλλοφυλοι
L : εφοβηθησαν οι αλλοφυλοι σφοδρα

La différence de la place occupée par l'addition σφοδρα s'explique ici encore très naturellement de la même façon que dans les cas précédents.

G

Nous avons dit en commençant que B et quelques minuscules formaient vraiment dans G une sous-famille qui se maintient avec assez de constance.

Pour faciliter nos recherches, il ne sera sans doute pas inutile de rassembler en une liste suivie les leçons propres à B pour les chapitres I-V et XV et afin d'étendre un peu notre champ d'observation nous y joignons celles des chapitres XXX et XXXI.

Ch. I, v. 1. θοκε B, XI, 55, 247. (θοκελ = G ; θεκελ = X.) — 5. υπερ ταυτην B, 56, 121, 144, 244, 246, 247. (υπερ την Φεννανναν aut Φενανναν = G.) — 9. om. Αννα B, 74, 121. om. εκαθητο B. — 10. προς Κυριον +λεγουσα B, 121. — 11. σπερμα ανδρων B, 19, 52, 82, 93. (σπερμα ανδρος = G.) — 13. om. και εισηκουσεν αυτης Κυριος B, 55, 93, 121, 158, 245, 246, 247. — 15. η σκληρα ημερα B, 74, 121. (εν σκληρα ημ. = G.) — 18. και ειπεν om. Αννα B, 19, 29, 52, 55, 56, 74, 92, 106, 120, 134, 246, 247. — 25. om. των ημερων B, XI, 29, 44, 55, 56, 71, 121, 158, 242, 246, 247. — 26. ενωπιον σου + μετα σου B, XI, 55, 92, 121.

Ch. II, v. 3. om. εις υπεροχην B, XI, 29, 56, 64, 119, 121, 123, 158, 236, 242. — 10. om. δικαιος ων B, X, 56, 244, 245, 247. — 14. επαταξεν B, X, 56, 121, 246, 247. (καθηκεν = G ; κεκρατηκεν = X.) — 15. om. ενωπιον Κυριου B, 56, 121, 246, 247. — om. κρεας B, 56, 121, 246.

Ch. III, v. 2. κεκληκα σε om. τεκνον B, 44, 56, 121, 242, 244. — 9. λαλει om. Κυριε B, 29, 55, 56, 71, 121,

242, 244, 245. — 13. υιων αυτου om. ας εγνω B, X, 64, 119, 121, 158, 242, 247. — 17. om. και ταδε προσθειη B.

Ch. IV, v. 6. και ειπον + οι αλλοφυλοι B, XI, 52, 55, 64, 92, 121, 144, 244, 245, 247. — 9. om. αλλοφυλοι μηποτε δουλευσητε τοις Εβραιοις καθως εδουλευσαν ημιν και εσεσθε εις ανδρας B, 121, 245. — 10. ανηρ Ισραηλ om. ενωπιον αλλοφυλων B, 74, 120, 121, 247. — 13. om. ολη B, 19, 92, 121, 247.

Ch. V, v. 1. Αβεννερ B, 121 (Αβενεζερ = G.) — 8. κιβωτου om. τη B, 55, 74, 121, 134, 158. — του θεου om. Ισραηλ B, 56, 119, 121, 158, 245, 246, 247. — εις Γεθθα B, 158, 247. (εις Γεθ = G.) — συγχυσις om. θανατου B, X, 121.

Ch. XV, v. 8. τον λαον και Ιεριμ om. και B, 121. — εβουλετο B, A, 119, 121, 247. (εβουλοντο = G.) — 11. παρακεκλημαι B. (μεταμεμελημαι = G ; μεταμελομαι = X.) — εβασιλευσα B, 19, 108, 121, 123, 247. (εχρισα = G.) — 13. om. παντα B, 121. — 21. om. θυσαι B, 121. — 23. οδυνη και πονος θεραπειαν επαγουσιν B, 121, 244, 246. (οδυνην και πονους θεραφιν επαγουσιν G ; οδυνη και πονος θεραφιν επαγουσιν = X.) — 34. Γαβαθα B (Γαβαα G ; τον βουνον L.)

Ch. XXX, v. 8. Και ειπεν αυτω om. Κυριος B, 19, 52, 55, 56, 64, 82, 92, 119, 121, 236. — 9. τετρακοσιοι B, 121. (εξακοσιοι = G.) — 10. και οι περισσοι κατεδιωξαν B. (om. οι περισσοι = G.) — 11. προς Δαυειδ εν αγρω και διδοασιν B, 121 nisi Δαυιδ (om. εν αγρω = G.) — 21. τω Βεανα B, 121 nisi Βαιανα. (του Βοσορ = G.) — 27. Γεθθορ B, 121. (Ιεθερ = G.) — 29. Ισραηλ B, 93, 121. (Ιεραμεηλ = G.).

Ch. XXXI, v. 2. Ιωναδαβ B. (Αμιναδαβ = G.) — Μελχεισα B, 64, 121. (Μελχισουε = G.) — υιον Σαουλ B, 64, 244. (υιους Σαουλ = G.) — 9. τα σκευη αυτου et om. και αποκοπτουσι την κεφαλην αυτου B, 19, 29, 44, 55, 56, 74, 93, 108, 123, 243, 246, 247. — 10. Βαιθεμ B. (Βαιθσαμ = G; Βεθσαμ = X.) — 11. Ιαβις B, XI. 19, 52, 82, 108, 120, 243, 244, 245, 246, 247. (Ιαβεις = G.)

Au ch. IV, v. 9 l'omission de la phrase αλλοφυλοι μηποτε etc. est due manifestement à l'homoioteleuton γινεσθε εις ανδρας et εσεσθε εις ανδρας, il s'agit d'un banal accident de transcription par erreur de l'œil et les manuscrits B, 121, 245 qui contiennent la *même erreur accidentelle* sont manifestement dans des relations spéciales de parenté.

Mais ce qu'il importe surtout d'observer dans cette comparaison des textes de B et de G, c'est que G se distingue de B par des *additions* qui complètent le sens et rendent la phrase plus pleine. G ajoute souvent soit un verbe ch. I, v. 9 ; soit un sujet, ch. I, v. 9, 18, ch. XXX, v. 8 ; soit un complément, ch. I, v. 25, ch. II, v. 3, v. 10, 15, etc.

Parfois ce sera un vocatif ch. III, v. 2 et v. 9 ou un adjectif qui intensifie l'expression ch. IV, v. 13 et ch. XV v. 13.

Nous ne relevons guère que quatre cas où le phénomène inverse se produit : au ch. I, v. 26, IV, v. 6, XXX, v. 10 et 11 où B a un texte plus développé que G.

Or, ces leçons pleines ne se lisent pas dans l'Hébreu à l'exception des leçons longues du ch. III, v. 17 et du ch. XXXI, v. 9 Και αποκοπτουσι την κεφαλην αυτου.

Elles se présentent plutôt comme des remaniements recensionnels et des développements secondaires. En effet, une négligence de style se comprend dans une première traduc-

tion, mais il est peu vraisemblable qu'un texte primitivement plus satisfaisant ait été, par retouche, rendu moins clair et plus défectif.

On ne peut pas non plus supposer qu'un correcteur ait supprimé ces quelques développements de G pour se rapprocher davantage de l'Hébreu, car il s'agit ici de *divergences peu considérables*, et si un recenseur avait remanié son Grec pour se rapprocher de l'Hébreu, il ne se serait pas contenté de retrancher des additions peu importantes, mais il aurait naturellement porté son attention sur des points où l'écart avec l'Hébreu était plus flagrant et plus apparent ; nous avons dans la recension de Lucien des remaniements d'après l'Hébreu, ils se présentent d'une façon tout autre que les leçons de G et au lieu d'être des abréviations du Grec primitif ce sont en général des amplifications.

Le texte bref de B n'est donc pas une rétractation d'un texte primitivement plus complet, mais il semble plutôt être, dans la plupart des cas, le texte primitif et ancien que G aurait développé.

Deux faits confirment cette hypothèse du caractère primitif du texte bref de B ; c'est 1° que le mot εκαθητο, ch. I, v. 9, que G lit en plus de B, est mentionné par le ms. 243* comme une addition hexaplaire ; ce ms. ajoute, en effet, en marge devant ce mot : εκ θεοδοτιωνος προσετεθη. 2° Au Ch. III, v. 17 B omet και ταδε προσθειη (G). Or, ici encore une note marginale du 243* porte : Ηστερισται ταυτα εν τω εξαπλω ως προστεθειται τη των Ο'.

Pour nous rendre mieux compte du caractère de G et B, il y a lieu de les rapprocher de la version égyptienne.

Nous étudierons plus tard le texte copte des livres de Samuel, mais une anticipation est ici utile. Dans son ensemble et antérieurement à toute analyse, la version sahidique

peut être considérée comme un témoin de la recension grecque qui eut cours en Egypte, ou bien comme représentant une forme du texte grec antérieure au remaniement d'Origène. On sait, en effet, que pour le livre de Job le texte primitif des LXX, qui était notablement plus court que celui des mss. actuels, n'a été nulle part mieux conservé que dans la version copte-sahidique.

Nous donnons dans le tableau suivant quelques leçons du Copte empruntées à des passages où le texte grec des ch. I, II, XV, XXX et XXXI offre des divergences, pour autant toutefois que ces divergences puissent, avec quelque probabilité, réapparaître dans la langue égyptienne.

On trouve dans la première colonne le texte copte (1) et dans la seconde la forme du texte grec à laquelle elle correspond.

I. Samuel

Ch. I.

v. 1. ⲑⲟⲕⲉ	θοκε B.
3. ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲁⲃⲃⲁⲱⲑ ϩⲛ ⲥⲏⲗⲱ	Κυριω τω θεω σαββαωθ εν Σελωμ G.
4. ⲙⲛ ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ ⲛⲉϥϣⲉⲉⲣⲉ	και πασι τοις υιοις αυτης και ταις θυγατρασιν αυτης L.
5. ⲛⲟⲩⲙⲉⲣⲓⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲥϩⲱ	μεριδα μιαν κατα προσωπον L.
— ⲁϥϣⲱⲧⲙ ⲉⲣⲉ ⲙⲡⲧⲱϣ ⲛⲧⲉⲥⲙⲉⲧⲣⲁ	απεκλεισε τα περι της μετρας αυτης G.
9. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲧⲱⲟⲩⲛⲥ	και ανεστη B.
— ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲛⲥⲟⲩⲱⲙ ϩⲛ ⲥⲏⲗⲱ	μετα το φαγειν [αυτους] εν Σηλω G.
— ⲧⲉⲩⲧⲏⲛ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁⲛ	φλιων πυλων X.
11. ⲛⲅⲉⲣⲡⲁⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛⲅϯ ⲛⲧⲉⲕϩⲙⲣⲁⲗ	μνησθης μου και δως τη δουλη σου G.
13. ⲉⲙⲉⲥⲥⲱⲧⲙ ⲁⲛ ⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁⲥ	και φωνη αυτης ουχ ηκουετο B.

(1) Les citations du Copte sont empruntées au ms. de M. Pierpont Morgan.

16. ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡⲁϣⲁⲓ ⲛⲛⲁϣⲁϫⲉ ⲁⲓⲱⲥⲕ	εκ πληθους αδολεσχιας μου εκτετακα G.
18. ⲡⲉϫⲁⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ	και ειπεν B.
25. ⲛⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ	την θυσιαν B.
26. ⲙⲡⲉⲕⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ	ενωπιον σου G.
Ch. II.	
v. 3. ⲙⲡⲉⲣⲧⲁⲩⲉ ⲛⲟⲟⲩ ⲛϣⲁϫⲉ	μη λαλειτε υψηλα B.
10. ⲉⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ	ακρα γης B.
11. ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲁⲣⲙⲁⲑⲁⲉⲓⲙ	εις Αρμαθαιμ G.
15. ⲙⲡⲁⲧⲉ ⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ ϣⲱⲡⲉ	πριν θυμιαθηναι το στεαρ B.
21. ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲉ ⲁϥϭⲙⲡϣⲓⲛⲉ ⲛⲁⲛ-ⲛⲁ ⲁⲥϫⲡⲟ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϣⲏⲣⲉ	Και επεσκεψατο Κυριος την Ανναν και ετεκεν ετι τρεις υιους G.
22. ⲁϥⲥⲱⲧⲙ ⲉⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲉⲓⲣⲉ	ηκουσεν α εποιουν οι υιοι αυτου G.
— [ⲉⲑⲉ] ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ϣⲁⲩⲉⲛⲕⲟⲧⲕ ⲙⲛ ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ ⲛⲛⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ϩⲓ-ⲧⲙ ⲡⲣⲟ ⲛⲧⲉⲥⲕⲏⲛⲏ ⲙⲡⲙⲁⲣⲧⲩ-ⲣⲓⲟⲛ	και οτι συνεκοιμωντο οι υιοι αυτου μετα των γυναικων των παρεστηκυιων παρα τας θυρας της σκηνης του μαρτυριου L + X.
26. ⲛⲉϥⲉⲓ ⲉⲡⲁϣⲁⲓ	επορευετο μεγαλυνομενον L + X.
28. ϩⲛ ⲛⲫⲩⲗⲏ	των φυλων L.
— ⲉⲫⲟⲩⲇ	εφουδ G.
30. ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲉ ⲛⲛⲉ ⲧⲉⲓϩⲉ ϣⲱⲡⲉ	και νυν ουχ ουτως φησι Κυριος L.
31. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲙⲡⲏⲓ ⲙⲡⲉⲕ-ⲉⲓⲱⲧ	και το σπερμα οικου πατρος σου L.
Ch. IV.	
v. 6. ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ	και ειπον G (contra B).
Ch. XV.	
v. 1. ⲉϫⲙ ⲡⲓⲏⲗ	επι Ισραηλ G.
— ⲉⲡϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ	της φωνης Κυριου G.
2. ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲥⲁⲃⲃⲁⲱⲑ	Κυριος σαββαωθ G.
4. ϩⲙⲉ ⲛⲧⲃⲁ ⲙⲙⲏⲏϣⲉ	τετρακοσιας χιλιαδας ταγματων G.
— ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ ⲁϥⲣ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲧⲃⲁ	τον Ιουδα τριακοντα χιλιαδας

ⲙⲙⲏⲏϣⲉ	ταγματων G.
6. ⲙⲛ ⲛⲉϣⲏⲣⲉ	μετα των υιων G.
8. ⲡⲉϥⲙⲏⲏϣⲉ [ⲧⲏⲣϥ] ⲁϥϩⲟⲧⲃⲟⲩ ϩⲙ ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ⲛⲧⲥⲏϥⲉ	τον λαον αυτου εξολοθρευσεν εν στοματι ρομφαιας L.
11. ϫⲉ ⲁⲓⲧⲱϩⲥ	οτι εχρισα G (contra B).
12. ⲁⲩⲧⲁⲙⲉ ⲥⲁⲟⲩⲗ	απηγγελη τω Σαουλ G.
13. ⲉⲅⲁⲗⲅⲁⲗⲁ· ⲁⲩⲱ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲥⲁⲟⲩⲗ	εις Γαλγαλα και ηλθε Σαμουηλ προς Σαουλ L.
— ⲁⲓⲧⲁϩⲉ ⲡϣⲁϫⲉ	εστησα οσα B.
17. ⲉϫⲙ ⲡⲓⲏⲗ	επι Ισραηλ G.
19. ⲙⲡⲉⲕⲥⲱⲧⲙ ⲛⲥⲁ ⲡⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲟ-ⲉⲓⲥ	ουκ ηκουσας φωνης Κυριου G.
20. ⲡⲁⲅⲁⲅ ⲡⲣⲣⲟ ⲙⲡⲁⲙⲁⲗⲏⲕ ⲉϥⲟⲛϩ	τον Αγαγ βασιλεα Αμαληκ ζωντα L.
22. ⲡⲉϫⲉ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ	ειπεν Σαμουηλ G.
— ⲉⲛⲉ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ	ει θελητον τω Κυριω G.
23. ⲡⲛⲟⲃⲉ ⲟⲩϫⲓⲛⲗⲉⲓⲛ ⲡⲉ	αμαρτια G.
24. ⲁⲓⲉⲣⲛⲟⲃⲉ	ημαρτηκα G.
27. ⲁϥⲡⲁϩⲥ	διερρηξεν G.
29. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲛⲁϣ ⲛϩⲏⲧ ⲁⲛ	ουδε μετανοησαι G.
30. ⲙⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉ-ⲣⲟⲥ ⲙⲡⲓⲏⲗ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲗⲁⲟⲥ	ενωπιον πρεσβυτερων Ισραηλ και ενωπιον λαου μου G.
33. ⲧⲉⲕⲙⲁⲁⲩ	η μητηρ σου G.
34. ⲉⲅⲁⲃⲁⲁ	εις Γαβαα G.
Ch. XXX, v. 9. ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϣⲉ	τετρακοσιοι B.
11. ⲁⲩϫⲓⲧϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲇⲁⲩⲉⲓⲇ	και αγουσιν αυτον προς Δανειδ G.
21. ⲛⲃⲉⲁⲛⲁ	Βεανα B.
27. ⲅⲉⲑⲱⲣ	Γεθθορ B.
29. ⲛⲙⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲡⲓⲏⲗ	εν ταις πολεσι του Ισραηλ B.
Ch. XXXI, v. 2. ⲙⲉⲗⲭⲓⲥⲁ	Μελχεισα B.

Après cette comparaison du texte copte avec le Grec une première constatation s'impose : c'est l'accord fondamental et général du Copte (K) avec G contre L et X. Nous avons fait le relevé des leçons pour les ch. I-V, XV, XXX et XXXI ;

sur un total d'environ une centaine de variantes, nous ne comptons que 14 accords de K avec L ou X. Nous laissons pour le moment de côté l'examen des coïncidences de K avec L : nous y reviendrons plus tard, et nous pensons pouvoir établir que plusieurs de ces leçons où le Copte est d'accord avec L, sont des retouches tardives.

En somme, le témoignage du Copte est nettement en faveur du groupe G + B. Et si, dans la première colonne du tableau des variantes grecques, nous avons une recension, il ne peut guère être question que de la recension d'Hésychius.

Mais nous remarquons aussi que dans une quarantaine de cas où G se sépare de B, le Copte présente environ 25 fois la leçon de B et 14 fois seulement celle de G.

Or nous avons dit tantôt que, d'après l'examen interne des leçons de B et de G, il semble bien que là où elles diffèrent, c'est le texte de G qui aura été remanié ; or un texte recensionnel appuyé par la version sahidique ne peut guère être que le texte hésychien. G représenterait donc la recension hésychienne et B un texte plus ancien.

D'autre part, dans les deux tiers des cas et là-même où B paraît plus ancien, nous le trouvons appuyé par K.

Cette constatation n'a rien d'étonnant car, comme nous l'avons rappelé plus haut, la version copte a conservé, au moins dans certains livres, des éléments qui remontent très haut et sont antérieurs à Origène.

L'accord de B et de la version copte est frappant dans l'orthographe de certains noms propres.

Ch. I, v. 1. — Ch. XXX, v. 21, 27, 29. — Ch. XXXI, v. 2.

Une autre coïncidence à retenir est celle du ch. XXX, v. 9. Tous les mss. grecs conformes ici à l'Hébreu, lisent εξακοσιοι. Seuls B et 121 portent τετρακοσιοι, leçon que nous retrouvons dans le copte ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϣⲉ.

Evidemment on ne peut recourir au hasard ou à une distraction de copiste pour expliquer cette lecture de chiffres identique dans B et K ; celle-ci ne peut raisonnablement s'expliquer qu'en supposant un même texte à la base de B et de K. Aucun doute n'est ici possible.

Il y a donc lieu d'accorder une attention particulière aux leçons qui sont appuyées à la fois par B et par K.

Par exemple, au ch. I, v. 13, le membre de phrase και εισηκουσεν αυτης Κυριος (G) est omis par l'Hébreu, B et le Copte ; nous avons donc de bonnes raisons de considérer ces mots comme une glose qu'un lecteur aura intercalée dans le texte primitif.

On retrouve peut-être cette addition dans une citation de S. Cyprien [1], mais ce dernier fait ne suffit pas pour établir son authenticité, car il est possible que le texte de S. Cyprien ait été retouché d'après une recension grecque ultérieure ou bien encore que la glose grecque remonte déjà à l'époque où fut traduite la bible latine dont se servait l'évêque africain.

De ce que le texte de B paraisse en général préférable à G, il ne suit pas qu'il soit toujours et partout le meilleur, car il a pu parfois être abrégé ou retouché par un copiste, mais dans ce cas on peut s'attendre à ne pas trouver le Copte comme témoin du texte de B.

C'est ainsi que l'omission dans B du ch. IV, v. 9, due manifestement à un homoioteleuton n'est pas appuyée par K qui a ici le texte complet.

De même, aux ch. I, v. 26, IV, v. 6 et XXX, v. 11, les additions de B ne se lisent pas dans K ; quant au ch. XXX, v. 10, K, qui semble avoir aussi retouché son texte, s'écarte autant de B que de G.

(1) Au ch. I, v. 13, Holmes-Parsons notent : *et exaudivit eam Deus.* Cypr. Nous n'avons pas retrouvé dans l'index de Hartel cette citation de S. Cyprien. Elle est donc suspecte d'avance.

Les divergences entre B et K s'expliquent très aisément tandis que les concordances frappantes que nous avons signalées supposent des relations spéciales entre ces deux formes de texte. Cette parenté me paraît surtout consister en ceci que B ET K AURAIENT TOUS DEUX CONSERVÉ UN TRÉFONDS PRÉRECENSIONNEL ET ANCIEN représentant le texte primitif des LXX.

LIVRE II

Jusqu'ici nous nous en sommes toujours tenu au livre I de Samuel et le lecteur est en droit de se demander si la même répartition de mss. se vérifie dans le livre second.

D'avance, nous avons déjà plus d'espoir que pour d'autres textes de l'A. T. de retrouver la même tradition manuscrite, car aucun de nos codices grecs ne sépare ces deux livres dont le sujet est en somme unique. Les Hébreux d'ailleurs ne faisaient qu'un seul livre de ces 54 chapitres.

Cependant il importe de contrôler.

Pour ne pas abuser de la patience du lecteur et de l'espace que la direction du *Muséon* a eu l'obligeance de nous réserver, force nous est de nous limiter à quelques exemples que nous empruntons aux ch. VIII et XXIV.

G	L	X
Ch. VIII.		
v. 4. επτα χιλιαδας ιππεων	επτακισχιλιους ιππεις 82, 93, 108 ; επτα χιλιους ιππεις 19.	επτα χιλιαδες ιππεων 106, 120, 134, 144.
7. οι ησαν [ους εποιησε B ; ους εποιησαν 55, 121 ; ους εποιησας 247.]		
10. και επαταξεν αυτον οτι αντικειμενος ην τω Αδρααζαρ	και επατ. αυτ. οτι ανηρ αντ. ην τω Αδρα. 82, 93, 108.	om. omnia 44, 74, 106, 120, 134, 144.

G	L	X
12. Ιδουμαιας		Ιουδαιας 44, 74, 106. 120. 134. 144.
14. και εθετο εν τη Ιδουμαια	και εθετο Δα[illegible]ν τη Ιδουμ. 82. 93. 108.	και εθετο εν τη Ιδουμ. Δαυιδ 74, 106. 120, 134, 144. 236, 242.
16. Αχιλουδ [Αχεια B, 55 ; Αχια 121, 245.]	Αχιναακμ 82, 108 ; Αχειναακμ 93.	Αχιμελεχ A.
Ch. XXIII.		
v. 39. οι παντες τριακοντα και επτα [+ Αδαοι απο χειμαρρων. Γαδαβιηλ υιος του Αραβωθαιου B, 55.] G met ce texte après le v. 29.	om. Αδαοι etc. 19, 82. 93, 108. 246, A.	
Ch. XXIV.		
v. 6. εις Δανιδαν (Δαν Ειδαν B) [+ και Ουδαν B, 108, 123 ; και Ιουδαν 55. 247.]		
7. εις Μαψαρ		εις Αμαρψαρ 74, 106, 120. [Eadem 92, 144. 236.] Εις Αμαψαρ 134.
10. ποιησας το ρημα τουτο [ο εποιησα om. alia B.]		
— παραβιβασον δη την ανομιαν	περιελε την αδικιαν V, 19. 29. 56. 71, 82, 98. 108. 119. 123. 158. 244. 246, 243 marg.	περιελε την ακακιαν 74. 106, 120. 134. 245. sic nisi περιελε 93. [περιελε την ανομιαν 52, 92. 144, 236. 242.]
11. τον ορωντα [+ Δαυιδ B, V, 29, 56, 98, 243, 247.]	+ τω Δαυιδ 19, 82. 93, 108.	[+ προς Δαυιδ 64. 71. 244.]
12. τρια εγω ειμι αιρω επι σε (om. ειμι 56, 64, 108. 119, 121, 158.) ; Tria ego levabo super te *Origène.*	τρια εγω ερω επι σε V, 19. 29, 52, 82, 92, 93, 98, 236, 242, 243, *Cyrille Alex.*: τρια εγω ειμι ερω επι σε A.	τρια εγω ορω επι σε 44. 74. 106, 120. 134. 144.
13. καταδιωκειν σε *Cyrille Alex.* [διωκοντες σε B. 19, 52, 121.]		διωκειν σε B[a mg] A.

G	L	X
— νυν ουν γνωθι Nunc ergo scito *Origène*	και νυν γνωθι 82. 93. 108. *Theodor*.	om. ουν 44, 74, 106, 134. 144.
14. σφοδρα εστι και τα τρια *Cyrille Alex.* [om. και τα τρια B. 246, 247.]	σφοδρα εστιν εις τα τρια 19, 108.	
15. εκ του λαου		απο του λαου 44, 74. 106, 120, 144, 158. [εκ του λαου Κυριου 92, *Cyrille Alex.*, sic nisi απο του 236, 242.]
16. Πολυ νυν	ικανον 19. 82, 93. 106. 108. *Cyrille Alex*.	ικανον νυν 44, 74. 119, 120, 134. 144, 245, 243 in marg. *Cyrille Alex.* [πολυ ικανον νυν 52. 92. 123. 236.]
17. Ιδου εγω ειμι ημαρτηκα και εγω ειμι ο ποιμην εκακοποιησα G, sic nisi om. εκακοποιησα Bab mg.	Ιδου εγω ημαρτον και εγω ο ποιμην εκακοποιησα 19, 82. 108, *Théodor.*, *Chrysost.*. sic nisi εγω ειμι 93.	Ιδου εγω ειμι ημαρτηκα και ο ποιμην εκακοποιησα 74, 106. 120, 134, sic nisi εγω ο ποιμ. 44, 246. [Eadem 52, 71, 92, 119, 158. 236. 242.]
Ιδου εγω ειμι ο ποιμην εγω ημαρτηκα και εγω ο ποιμην εκακοποιησα *Cyrille Alex.* [Ιδου εγω ειμι ηδικησα om. alia B. V. 55. 56. 121, 245.]		Εγω ειμι ηδικησα και εγω ο ποιμην εκακοποιησα A, eadem ac A. nisi Ιδου εγω et και ειμι ο ποιμ. 64. nisi εγω ειμι 123. nisi αδικησας 247.
19. Γαδ του προφητου *Cyrille Alex.* [om. του προφητου B. 55, 121. 247.]		
21. τον αλωνα (την αλωνα A, 123)	την αλω 19, 74, 82, 93. 158, 244, 246. *Cyrille Alex.*. την αλων 108.	τον αλω XI, 44, 56, 64, 71, 98, 106. 119. 120, 134, 243. 245.
— τω Κυριω		τω θεω 44, 74. 106, 120, 134. 144.
— επανωθεν του λαου *Cyrille Alex.* [επανω του λαου B. 29. 52, 55, 121, 247.]	απο του λαου 19, 82, 93. 108.	

G	L	X
24. τους βοας		τας βοας 44, 106, 134. [Idem 92. 144. 242.]
25. επ' εσχατων *Cyrille Alex.* [επ' εσχατω V, 29. 52. 55. 64. 119. 121. 246.]	= 19. 82. 93. 108.	

G

B continue à se distinguer à plusieurs reprises de G avec lequel il reste en général d'accord contre L et X.

Pour le ch. XXIV nous avons un certain nombre de citations de Cyrille d'Alexandrie.

Trois fois v. 12, v. 16 et v. 21 son texte coïncide avec L et X.

Sept fois Cyrille est d'accord avec G contre L et X.

Que Cyrille soit parfois d'accord avec Lucien, cela n'est pas trop surprenant, car nous savons que le texte de certains de ses ouvrages a été rajeuni (1) et, s'il a été retouché, ce ne peut guère être que d'après Lucien.

Cependant, en général, nous devons plutôt le considérer comme un témoin de la recension d'Hésychius ; de là ses coïncidences plus fréquentes avec le texte de la première colonne.

Mais, lorsqu'un désaccord se produit entre G et B, trois fois dans des variantes remarquables où G est plus développé que B : v. 14, v. 17 et v. 19, Cyrille appuie le texte long de G. Les trois développements de G se présentent du reste comme des gloses et ne se lisent pas dans l'Hébreu. Nous ne trouvons

(1) Cfr D. Serruys, *Un " codex „ sur papyrus de S. Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue de Philologie*, 1910, pp. 101-117 : " Entre l'époque de notre papyrus (VIe s.) et l'époque byzantine, les citations de notre auteur ont été fortement rajeunies „.

pas de leçon de B appuyée par Cyrille contre G. Cette constatation nous fournit un nouvel indice que la recension hésychienne est représentée par G plutôt que par B, et confirme singulièrement la conclusion similaire que nous avons tirée de l'étude du livre I alors que nous ne pouvions pas établir de comparaison avec les citations de S. Cyrille.

L

Rien de spécial à relever relativement au groupe de mss. 19, 82, 93, 108, qui se maintient fortement accusé jusqu'à la fin du livre II.

X

Il n'en est pas de même du groupe X qui reste moins distinct et se confond souvent avec les témoins de G. Ses variantes sont beaucoup moins nombreuses et moins caractéristiques que pour le livre I.

On pourrait peut-être expliquer ce phénomène de la façon suivante : Comme le principal trait de cette famille était le recours aux Hexaples, il suffit de supposer que le correcteur qui a constitué ce type de texte se soit à la longue fatigué de faire des emprunts au travail d'Origène pour que, par le fait même, les types G et X se rapprochassent très fort au point de se confondre durant plusieurs chapitres.

Toutefois, il est incontestable que le groupement que nous avons signalé dans le premier livre entre les mss. 44, 74, 106, 120, 134 se maintient jusqu'au bout du second.

Par exemple, au ch. VIII, v. 10 ces mss. sont seuls à omettre la phrase : και επαταξεν αυτον οτι αντικειμενος ην τω Αδρααζαρ — les mots qui précèdent immédiatement ce texte sont τον Αδρααζαρ ; selon toute probabilité, l'omission est

encore due à l'homoioteleuton et est donc purement accidentelle ; l'erreur commune qui se reproduit dans tous ces mss. établit à nouveau la parenté de ce groupe de témoins.

* * *

De même que X, la famille 64, 92, 144 offre des traits moins accusés et moins nets dans le livre II que dans le livre I : souvent ses témoins sont mélangés avec ceux de X et ils offrent les mêmes leçons ; cependant le groupement 64, 92, 144 continue de maintenir son indépendance et réapparaît à plusieurs reprises.

Qu'on se reporte notamment au ch. XXIV, v. 10 ; on y retrouvera nettement distincts et séparés les groupes G, L, X et *en plus* une combinaison de texte qui est propre à 52, 92, 144, 236, 242.

Le même phénomène se représente au v. 16 où les leçons de G, L, X sont fondues en un amalgame qui n'est appuyé que par 52, 92, 123, 236.

Comparaison avec le Copte.

Ch. VIII, v. 7. ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩ [ⲛⲟⲩⲓ ⲛϩⲛϩⲁⲗ] = B. — 12. ⲁⲙⲁⲟⲩⲛⲙⲓⲁ = G. — 16. ⲛⲁⲭⲓⲁ = B.

Ch. XXIII, v. 39. ⲟⲩⲣⲓⲁⲥ ⲡⲉⲭⲉⲗⲗⲁⲓⲟⲥ· ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲁⲉⲣ ⲙⲁⲁⲃ ⲥⲁϣϥ. ⲉⲗⲗⲁ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ϩⲛⲁⲣⲣⲟⲛ· ⲅⲁⲃⲛⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲑⲉⲟⲥ = B.

Ch. XXIV, v. 6. ⲉⲗⲗⲏⲛⲁ ⲉⲛ ⲟⲩⲗⲁⲛ = B. — 7. ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲛⲁⲫⲁⲣ = G. 10. ϩⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁⲓⲧⲁⲁϥ = B. — ⲛⲧⲁⲛⲟⲏⲙⲁ = G. — 12. ⲁⲛⲟⲕ ϣⲟⲙⲧ ⲛϩⲱⲃ ϯⲛⲁϫⲟⲟⲩ = G. — 14. ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲕϫⲟⲟⲩ ϩⲛ ϩⲟϫϩⲉϫ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲉⲛⲧⲏⲣϥ ⲉⲛⲁⲧⲉ = B. — 15. ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲡⲗⲁⲟⲥ = G. — 17. ϫⲉ ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲓⲉⲣⲛⲟⲃⲉ· ⲁⲛⲟⲕ ⲡϣⲱⲥ ⲁⲓⲉⲓⲣⲉ ⲛⲟⲩϫⲓⲛϭⲟⲛⲥ = G (contra B). — 19. ⲕⲁⲧⲁ ⲡϣⲁϫⲉ ⲙⲡⲁⲇ = B.

Dans ces deux chapitres nous relevons encore une proportion considérable de variantes du Copte qui coïncident avec les leçons de G contre celles des deux autres groupes ; nous trouvons 16 fois le groupement K + G et seulement 6 fois le groupement K + L ou X. Dans le second livre, comme dans le premier, le Copte est donc nettement en faveur de G.

Lorsque B difffère de G, il y a à peu près autant d'accords entre K et B (10) qu'entre K et G (8).

Deux accords de K et de B sont particulièrement remarquables.

1. Le ch. XXIII finissait primitivement avec les mots Ουρειας ο χετταιος παντες τριακοντα και επτα ; le chiffre 37 qui clôt ce verset indique que l'auteur voulait bien terminer là son énumération ; l'Hébreu ainsi que la masse des minuscules après les mots : *trente-sept*, passent à un autre sujet. Seuls les mss. B et 121 ajoutent ici les versets 30 et 31 qu'ils avaient omis plus haut et après τριακοντα και επτα ils lisent encore : Αδαιοι απο χειμαρρων Γαδαβιηλ υιος του Αραβωθαιου. Le groupe L omet cette addition, tous les autres minuscules la lisent au v. 29 après le mot Εφραθαιου. Nul doute que ces versets n'aient été déplacés par B et 121. Or nous retrouvons le même déplacement dans le Copte qui, après le v. 39 : ⲟⲩⲣⲓⲁⲥ ⲡⲉⲭⲉⲗⲗⲁⲓⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲛⲁⲉⲣ ⲙⲁⲁⲃ ⲥⲁϣϥ, lit également : ⲉⲗⲗⲁ ⲡⲉ̄ⲧⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ϩⲛⲁⲣⲣⲟⲛ ⲅⲁⲃⲓⲏⲗ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲑⲉⲟⲥ.

Nous sommes donc en présence d'un *déplacement de texte* identique dans B et dans K et par le fait même *d'un lien indiscutable de parenté entre B et K*.

2. Au ch. XXIV, v. 6 quelques minuscules ajoutent un complément και Ουδαν ou Ιουδαν ; le Copte a également l'addition dans la forme qu'elle a dans B, 108, 123, vu qu'il lit ⲙⲛ ⲟⲩⲇⲁ.

Des trois leçons du ch. XXIV. v. 14, 17 et 19 où le texte de B et de l'Hébreu a été développé par G et par Cyrille, deux se retrouvent en Copte dans la forme brève (B), une seule dans la forme longue v. 17 (G).

Deux fois sur trois se représente donc ici le groupement que nous avons signalé pour le livre premier à savoir : B + l'Hébreu + le Copte contre G ici appuyé par Cyrille d'Alexandrie.

L'examen de ces deux chapitres du livre II nous fournit donc les mêmes indications que celles du livre I.

Il ressort de cet examen de nouveaux motifs de considérer G comme la forme de la recension d'Hésychius.

Dans plusieurs cas où B offre un texte prérecensionnel, il est appuyé par la version Copte.

Conclusions.

Les manuscrits grecs des deux livres de Samuel peuvent donc se répartir en trois groupes principaux.

1. Le premier G représente très probablement la recension égyptienne que la tradition attribue à Hésychius ; cette recension est appuyée en effet par plusieurs citations de S. Cyrille d'Alexandrie et surtout par un accord général avec le texte sahidique. Elle se sera constituée en développant le texte de B, 121 qui souvent reste d'accord avec elle contre les autres types de texte ; mais en maint endroit B, 121 a conservé le texte ancien. Dans nombre de ces leçons propres à B, nous constatons une concordance incontestable avec le texte sahidique.

Les textes ainsi appuyés par B, 121 et par le Copte auraient donc beaucoup de chances de représenter en général le type primitif des LXX.

2. Nous nous en tenons simplement pour les mss. 19, 82,

93, 108 aux résultats acquis antérieurement, à savoir que ce sont là les témoins bien connus de la recension de Lucien.

3. Quant au troisième groupe, il paraît avoir d'abord comporté un type ancien représenté par les mss. 44, 74, 106, 120, 134 qui devait circuler déjà du temps d'Origène. Ses leçons sont peu saillantes ; elles offrent surtout comme caractéristique une influence hexaplaire assez accusée, particulièrement dans le livre I ; dans l'un ou l'autre cas, le texte de cette famille a en plus été remanié d'après Lucien.

L'influence hexaplaire se retrouve encore dans les mss. 64, 92, 144 ; ceux-ci constituent un groupement beaucoup moins cohérent que les précédents et il n'apparaît guère qu'à l'état sporadique. Aucune de ces familles qui, de façon directe ou indirecte et à des degrés divers, ont été influencées par la recension hexaplaire ne paraissent la présenter dans sa forme originale. On constate son action un peu partout, mais dans l'état actuel de notre information il n'est pas prudent de dire : Tel groupe de témoins contient *la recension* hexaplaire.

Tout en restant en accord fondamental avec B, le codex *Alexandrinus* A renferme un certain nombre de leçons du type L et surtout du type X.

Par exemple, sur environ 52 variantes caractéristiques choisies dans 1 Sam. ch. I, on constate 6 accords avec L et 6 avec X ; sur un nombre égal de leçons empruntées au ch. XX du même livre, on a 9 fois l'accord X + A ; deux de ces leçons de X se lisent aussi dans L ; on ne trouve dans ce ch. qu'une seule leçon de A propre à L.

Louvain. L. Dieu.

LA RÈGLE DE S. PACHÔME

(Etude d'approche)

L'existence d'un " Codex Regularum " de S. Pachôme (1) ne peut plus être mise en doute surtout depuis la découverte de fragments coptes (2) répondant avec une précision remarquable au texte latin, que S. Jérôme (3) donne comme traduction de l'œuvre des premiers législateurs des communautés cénobitiques. Le solitaire de Bethléem, qui n'entendait pas le copte, déclare dans sa préface qu'il utilisa une traduction grecque pour " dicter en latin " *(nostro sermone dictavi)* les règles des cénobites pachômiens, rédigées naturellement en copte ; la plupart des moines de la communauté ignoraient, en effet, totalement le grec (4). Cette traduction grecque, dont se servit S. Jérôme, fut-elle occasionnelle, ou bien existait-elle déjà antérieurement ?

La nécessité dans laquelle s'est trouvé Pachôme d'organiser un groupe (une *maison)* de moines étrangers et de le placer au début sous la direction de Théodore le citadin

(1) Nous faisons abstraction, bien entendu, de la question de savoir si ce codex représente la toute première rédaction de la règle ; nous laissons également de côté la règle dite « angélique » dont le caractère et la valeur historique ont été magistralement fixés par P. Ladeuze *(Etude sur le cénobitisme Pakhômien*, Louvain. 1898, pp. 257 et svv.) dans un chapitre dont les conclusions ne paraissent pas devoir être modifiées de si tôt.

(2) H. Munier : *Manuscrits coptes*, Le Caire 1916 (n° 9256) ; Th. Lefort : *Un texte original de la règle de Saint Pachôme* (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-lettres. Paris, 1919, p. 341).

(3) P. L. XXIII, 65 et svv.

(4) Cfr. *Acta SS., Maii XIV*, § 88 et *passim*.

(πολιτικός) ou l'alexandrin, interprète et traducteur attitré de la communauté, nous permet de supposer qu'une version grecque des diverses prescriptions monastiques a dû être faite de bonne heure à l'usage de ces gréco-romains ignorant le copte ([1]). Est-ce un exemplaire de cette version " authentique „ que le prêtre Sylvain reçut d'Alexandrie et envoya à Jérôme en le priant de la traduire en latin pour le bénéfice de certains moines spécialement de Canope et même de Thébaïde qui ne connaissaient ni le copte ni le grec ?

Il est raisonnable de répondre affirmativement à cette question, d'importance d'ailleurs très relative. Bien plus intéressant, en effet, serait de savoir si la traduction de S. Jérôme est complète, c'est-à-dire ne se contente pas d'un ou plusieurs chapitres du codex original. La découverte des fragments coptes correspondant d'une façon remarquable ([2]), tant pour l'ordre des articles que pour la rédaction de chacun d'eux, au texte en 194 articles de S. Jérôme, permet seulement d'affirmer qu'en 404 il existait dans les monastères pachômiens un codex officiel de règles ([3]) auquel répond, tout au moins partiellement, la rédaction utilisée par S. Jérôme ; la rédaction copte était-elle, pour son étendue aussi, adéquate à celle que représente le texte de S. Jérôme ? A moins que le hasard ne livre aux fouilleurs du sol d'Egypte un manuscrit

(1) *Acta*, l. c. § 60 ; *ibid.*, Lettre d'Ammon § 4, etc.

(2) Le premier fragment, conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris au vol. 129^{12} ff. 4-6, donne le texte correspondant aux §§ 87 à 130 de S. Jérôme ; le manuscrit est du VI[e] siècle environ. Le deuxième fragment, conservé au Musée du Caire, n[o] 9256, donne le texte correspondant aux §§ 151 à 159 ; ce manuscrit, d'après la description de M. Munier, remonterait au X[e] siècle environ.

(3) « Il y eut bientôt un corps de règles définitivement reçues, puisque, quand la sœur du Saint vint se faire religieuse à peu de distance de son monastère, *il lui écrivit les règles des frères dans un livre, et les leur envoya afin qu'elles les apprissent* (Ladeuze, op. c. p. 259) ; cfr. Acta § 63 : Καὶ ἔτι δὲ ζῶν ὁ Πατὴρ ὑπαγορεύσει ἰδίᾳ ἐποίησεν γραφῆναι οὐ μόνον περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ κοινοβίου λόγους καὶ θεσμούς, ἀλλὰ καὶ πολλὰς ἐπιστολάς.... .

copte complet des règles pachômiennes, nous devrons sans doute renoncer à satisfaire notre curiosité sur ce point [1].

Peut-être pourrait-on devancer le hasard en s'adressant à une autre source d'information, nous voulons parler de la (ou des) traduction grecque. Chacun le sait, les vies grecques de Pachôme seront toujours pour l'étude des origines du monachisme égyptien des documents de grande importance, même s'il était démontré qu'elles ne sont que des adaptations de sources coptes [2] ; à fortiori les règles grecques devraient être prises en considération, car il y a peu de chance d'y rencontrer des écarts considérables de rédaction comparables à ceux des vies ; tout au plus aurons-nous affaire à des élagages plus ou moins importants, ou à de simples transpositions d'articles. Jusqu'ici aucun catalogue ne renseigne un manuscrit grec renfermant au complet le texte de la règle. Néanmoins les extraits en 50 articles publiés par les Bollandistes, comparés aux extraits en 60 articles publiés par dom Pitra [3] d'après un manuscrit de St Pétersbourg démontrent, à notre avis, que les monastères grecs byzantins ont possédé un texte

(1) Une longue pratique des textes monastiques coptes nous a amené à la conviction qu'il a existé une réglementation beaucoup plus précise de certaines fonctions et surtout du travail manuel ; car, comme on le sait, les monastères pachômiens avaient, de bonne heure, organisé la division du travail et réparti les moines en corps de métiers ; malheureusement les multiples fragments de règles que nous avons recueillis jusqu'ici sont généralement « acéphales » et leur état-civil est partant nécessairement obscur.

(2) Nous ne voulons pas prétendre, que les recensions grecques des vies de Pachôme et de ses premiers successeurs, soient de simples adaptations, voire des traductions de rédactions coptes ; nous pensons que s'il existe une ou plusieurs rédactions coptes originales, il fut également composé en grec, d'après des sources généralement coptes, au moins une recension grecque qui fut à son tour traduite et souvent retravaillée en copte, et représentée en cette langue principalement par B (texte bohairique du codex Vatic. 69 édité par Amélineau dans les *Annales du Musée Guimet* t. XVII) et en Sahidique par les codd. S^4, S^5 et S^6 (nos 1, 5 et 4 de la liste de M. Crum dans *Theological Texts from coptic papyri*, Oxford 1913, pp. 183-188).

(3) *Analecta sacra et classica* (t. V de la série) P. I, pp. 113-118, Paris 1888.

grec correspondant à la version du solitaire de Bethléem, et au moins aussi étendu.

Le titre fallacieux d'une pièce conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Naples : 'Εντολαὶ τοῦ ὁσίου πρς ἡμῶν Παμχουμίου κ(ύρι)ε εὐ(λόγισ)ον, nous avait fait espérer ce texte complet ; hélas ! notre illusion ne résista pas devant la réalité représentée par les excellentes photographies du consciencieux M. Lembo ; une fois de plus nous avons affaire à des extraits. Ceux-ci sont indépendants des deux séries précitées, comme celles-ci l'étaient l'une de l'autre ; ce qui semble bien démontrer que le texte grec complet n'était pas rare autrefois et qu'il n'est pas téméraire d'en espérer un jour la découverte (1). Il est à remarquer que les extraits de Naples s'apparentent clairement à ceux des *Acta* de plus près qu'à ceux de dom Pitra, comme le fait apparaître au premier coup d'œil la comparaison des textes. Toutefois il n'en est pas un simple dérivé comme suffirait à le prouver, à elle seule, l'insertion du texte correspondant au § 148 de S. Jérôme, absent aussi bien dans la liste des *Acta* que dans celle de dom Pitra. Bref, dans son ensemble cette pièce nous a paru suffisamment intéressante, à défaut de la rédaction complète, pour justifier sa publication intégrale. Nous reproduisons le texte du manuscrit exactement comme nous le lisons avec ses défauts et ses accents. La division en §§ est de nous, mais nous n'employons les majuscules que là où le scribe les a employées. Le trait vertical / marque la fin de la ligne.

Le manuscrit est d'une écriture sensiblement la même que celle du texte reproduit sur la planche 31 de l'Album de Cavalieri-Lietzmann (*Specimina cod. graec. vatic.* Bonnae

(1) Le catalogue des manuscrits du Mont Athos t. II, p. 6 renseigne sous le nº 4178. 58 : 1) Παχωμίου · 'Εκ τῶν ἐντολῶν κεφάλαια ἐκλελεγμένα συντόμως, titre quasi identique à celui de la pièce éditée par dom Pitra.

MCMX) ainsi décrite p. XII : " *Ottobr. gr. 344 (olim Altaempsianus) an. 1177 Hydrunti (Otranto) exeratus, membr. mm. 223 × 116 fol. 296. — Euchologium.* „ Pour autant que l'on puisse en juger par une bonne photographie, le codex 53, B. 19 de la Bibliothèque Nationale de Naples peut être attribué à la même époque ; on pourrait même le faire remonter un peu plus haut, mettons à la première moitié du XIIe siècle, car l'écriture paraît un peu plus ancienne (1). Les règles de S. Pachôme constituent la 13e pièce du recueil.

Codex gr. 53, B. 19.

fol. 81b Finale de la pièce no 12 (ιλ), et un trait de séparation, puis :

ιγ' Ἐντολαῖ τοῦ οσίου πρσ̄ ἡ/μῶν Παμχουμίου κ̄ε εῡο. — //

f. 82a Ἄυτη ἡ ἀρχὴ τῶν οἰκοδομῶν. /

1. ὅτ' ἂν ἀκούσης τῆς φωνῆς / πρὸσκαλουμένης εἰς τὴν σύ/ναξιν πορευθήσει μελετῶν / ἄχρι τῆς θύρας τῆς ἐκκλη/σίας ·
2. μὴδεὶς περὶσκέ/ληται τοὺς ἀδελφοὺς εὐχομέ/νους ·
3. ἐᾶν τις λαλήσει ἢ γελά/ση ἐν τῆ συνάξει · εἰς τὴν ἐ/κκλησίαν ἐπιτίμιον λάβη · / ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου · /
4. Μηδεῖς ἐξ ὑμῶν τῆς συνάξεως / τῶν ἀδελφῶν εὐχομένων ἐ/ξιέτω · ἄνευ ἐρωτήσεως τοῦ / ὀφειλομένου ·

f. 82b 5. τῆς συνάξε//ως απολυομένης · οἱ ἀδελ/φοὶ ἐκπορευόμενοι · μελε/τησάτωσαν ἕως τῆς κέλλης / ἕκαστος τῆς ἰδίας ·
6. μὴ / Δεῖς τὴν κεφαλὴν κεκα/λυμένην ἐχέτω πρὸς τὴν / μελέτην ·
7. μὴδεῖς περὶ/βλέψειται τοὺς ἀδελφοὺς / ἐσθίοντας · οὐδ' οὐ μὴ ἐκ/τείνη τὴν χεῖρα προ τοῦ / μηζοτέρου ·
8. εἰ δέ τις προ/πετεῖα φερόμενος λαλή/σει ἢ γελάσει · ἐν τῶ τόπω / τῆς ἐστιάσεως · ἐπιτίμι/ον λαμβάνει ·

(1) Nous n'avons jamais eu en main le codex et nous ignorons s'il est ou non daté.

f. 83[a] 9. χρεία τίς // εὰν γένηται ἐπι τῆς τρα/πέζης οὐ μὴ λαλήσεις / ἀλλὰ κρούσης ·

10. ἐξιὸν δὲ / τῆς εστιάσεως οὐ μὴ πολυ/λογήσεις ·

11. ἐὰν τίς πρὸσ/ἔλθη τη μονῆ · ἐλθῶν γε/νέσθαι ἀπὸτακτικὸς · / παραδόσουσιν αὐτῶ τὴν / εὐχὴν τοῦ εὐαγγελίου · καὶ /ψαλμοὺς διδάξουσιν · μενέ/τω δὲ προς τὴν θύραν δο/κιμαζόμενος · καὶ διδά/ξουσιν αὐτὸν πᾶσας τὰς / ἐπιστίμας τῶν ἀδελφῶν · /

f. 83[b] μετὰ ταύτα ἐνδύσουσιν αὐ//τὸν τὸ σχῆμα τὸ ἀπὸτα/κτικὸν · ἃ δὲ ἀπὸδύε/ται ἱμάτια · ἢ ἄλλο τι ἴ/δος · δόσει αὐτὰ ὑπὸ τὴν / ἐξουσίαν τῆς κοινωνίας · / ὑπὸ τὴν γνάσιν τοῦ πρσ̄ / τῆς μονῆς ·

12. μὴδεῖς / Ἐσθιἔτω ἐν τῶ πρῑκῶ οἴ/κω · μηδεὶς κοιμηθὴ ἐν / τῶ πρῑκῶ οἴκω · ἀλλὰ μά/λλον ἐν εκκλησία ἢ ἐν μο/ναστηρίω τῆς αὐτῆς πίστε/ως ·

13. κὰν παρασκευάσω/σιν αὐτοῖς φαγεῖν · οὐ μὴ / γεύσονται ἐψε-

f. 84[a] μένου γεύ//ματος · οὔτε γάρον · οὔτε / οἶνον ·

14. μὴδεῖς ἀποστα/λὴ μονήρεις εἰς πράγμα / ἀλλὰ δύο συνοδεύσωσιν / ὁμοῦ ·

15. μὴδεῖς ἐργαζο/μένων (1) λαλήσει διὰ τὰς / ὕλας ·

16. μὴδεὶς καθεσ/θῆ εἰς εργασίαν χωρὶς τοῦ / προσταχθήναι ·

17. μὴδεὶς / ἀπὸ τοῦ κήπου λάβη / ἀφεαὐτοῦ λάχανα χω/ρὶς τοῦ κηπουροῦ : · /

18. Μὴδεῖς φάγη σταβυλὴν ἐν / τοῖς ἀδελφοὶς · μὴδε / στάχυν · ἢ

f. 84[b] εἴ τι ἔστιν ἐν τοῖς // ἀγροῖς · προ του δωθή/ναι τοῖς ἀδελφοῖς ὅλοις · /

19. Μηδεῖς ἑαὐτῶ ἐάση μη/δὲν πράγμα · μὴδε κτή/σειται χωρὶς τῶν διδω/μένων παρὰ τῆς κεφα/λῆς · παρεκτὸς τοῦ ἐνδύ/ματος · ἅπερ εἰσὶν δύο / λεβητονάρια καὶ στρό/μα μεσότριβον · δέρμα / μελωτὴν · σανδάλια / κουκούλια δύο · ζόνην / καὶ ῥάβδον ·

20. μηδεῖς εξέλ/θη ἔξω τῆς μονῆς χωρὶς / τοῦ πρσ̄ ·

f. 85[a] 21. μηδεῖς λα//λαλήσει πρὸς τὸν πλησί/ον ἐν τόπω ἐν ὦ καθεύδη · /

22. Μηδεῖς λαλήσει πρὸς τὸν πλη/σίον ἐν σκοτεία ·

23. μηδεῖς / δράξηται τῆς χειρὸς τοῦ / ἑτέρου · οὔτε ἄλλου μέρους / αὐτοῦ · εἴτε στήκων εἴτε ὁ/δυπορῶν · εἴτε ψάλλων · /

24. Μηδεῖς περιπατῶν μετὰ / τοῦ πλησίον ἐγγίσατο · ἀ/λλὰ μεταξὺ διαστήματος / περιπατήσει ὡς πήχυν / ἕνα ·

25. μηδεῖς καθεσθὴ / εἰς ὄνον γυμνὸν μετὰ ἄλλου / ἀδελφοῦ ·

(1) Sur ο en fin de ligne, un signe ╳, qui n'est peut-être qu'un accent barré.

f. 85b 26. μηδεὶς ἀπέλ//θη εἰς μοναστήριον παρ/θενευόντων · εἰς τὸ ἐπισκέ/ψασθαι τινὰς αὐτῶν · εἰ μη / μόνον οἱ προσταχθέντες / πρεσβύται οἱ διακονοῦν/τες αὐταῖς ·

27. ἐὰν ἱμάτιον / ψυγόμενον · καὶ ἀνατείλη / αὐτῷ τρίτον ὁ ἥλιος · ὁ δεσ/πότης αὐτοῦ λήψεται ἐπι/τίμιον περι αὐτοῦ καὶ μετὰ/νοήσει ἐν τῇ συνάξει ·

Clausule. ἵνα / κληρονομήσει · / τὴν βασι/λεῖαν / τῶν ουνων : —

Tableau de correspondance entre les §§ de S. Jérôme, ceux des *Acta*, ceux de dom Pitra et ceux du texte de Naples (1).

St Jérôme	Acta	Naples	Pitra	Copte
1-2	[manque]	[manque]	]manque]	
3	1	1	α'	
4-6	[manque]	[manque]	[manque]	
7	2	2	β'	
8	3	3	γ'	
9	4	[manque]	δ'	
10	»	[»]	»	
[manque]	[»]	[»]	ε'	
11	5	4	ϛ'	
12	[manque]	[manque]	[manque]	
13	[»]	[»]	ζ'	
[manque]	[»]	[»]	η'	
14-18	[»]	[»]	[manque]	
19	[»]	[»]	θ' (±)	
20	[»]	[»]	ι' (±)	
21	[»]	[»]	ια'	
22-23	[»]	[»]	[manque]	
24	[»]	[»]	ιβ' (±)	
25-27	[»]	[»]	[manque]	
28	6	5	[»]	
»	7	6	ιγ'	
29	[manque]	[manque]	[manque]	
30	8	7	ιδ'	

(1) Il faut noter que les extraits (Acta. Naples, Pitra) donnent souvent un texte incomplet des articles cités.

Sᵗ Jérôme	Acta	Naples	Pitra	Copte
31	[manque]	[manque]	ιδ' (bis)	
»	9	8	ιε'	
32	10	[manque]	ιϛ'	
33	11	9	ιζ'	
34	12	10	ιη'	
35-39	[manque]	[manque]	[manque]	
[manque]	13	[»]	[»]	
40	14	[»]	[»]	
41	[manque]	[»]	[»]	
42	15 (±)	[manque]	[manque]	
43-44	[manque]	[»]	[»]	
45	[»]	[»]	ιθ'	
46-47	[»]	[»]	[manque]	
48	[»]	[»]	κ'	
49	16	11	κα'	
»	17	»	»	
50	[manque]	[manque]	[manque]	
51	18	[»]	[»]	
52	[manque]	[»]	κβ'	
53	[»]	[»]	[manque]	
54	19	12	κγ'	
»	20	13	»	
55	[manque]	[manque]	[manque]	
56	21	14	κδ'	
57	[manque]	[manque]	[manque]	
58	22	[»]	κε'	
59	»	[»]	κϛ'	
60 (±)	23	15	κζ'	
61	[manque]	[manque]	[manque]	
62 (±)	24	16	[»]	
63-64	]manque]	[manque]	[»]	
65	[»]	[»]	κζ'	
66-72	[»]	[»]	[manque]	
73	25	17	κη'	
74	[manque]	[manque]	[manque]	
75	26	18	κθ'	

S[t] Jérôme	Acta	Naples	Pitra	Copte
76-77	[manque]	[manque]	[manque]	
78	27	[»]	λ′	
79-80	[manque]	[»]	[manque]	
81	28	19	λα′	
»	29	»	λβ′	
82-83	[manque]	[manque]	[manque]	
84	32+30 (?).	20	λγ′	
85	[manque]	[manque]	λε′ (1)	
86	[»]	[»]	λϛ′	
87	31	[»]	λζ′	
»	33	21	λη′	Frag[t] de Paris
»	[manque]	[manque]	λθ′	»
88	34	[manque]	μ′	»
89-91	[manque]	[»]	[manque]	»
92	35	[»]	μα′	»
93	[manque]	[»]	μβ′	»
94	36	22	μγ′	»
»	[manque]	[manque]	μδ′	»
»	37	23	με′	»
»	38	» + 24	»	»
95	[manque]	[manque]	μϛ′	»
96	39	[»]	μζ′	»
[manque]	40	[»]	μη′	»
97	[manque]	[»]	μθ′	»
»	[»]	[»]	ν′	»
»	[»]	[»]	να′	»
98-105	[»]	[»]	[manque]	»
106	41	[»]	[manque]	»
107	[manque]	[»]	νβ′	»
108	[»]	[»]	[manque]	»
109	42	25	[»]	»
110	[manque]	[manque]	[»]	»
111	43	[»]	νγ′	»
112	[manque]	[»]	[manque]	»

(1) λδ′ a été omis.

St Jérôme	Acta	Naples	Pitra	Copte
113	44	[»]	νδ′	Fragt de Paris
114-115	[manque]	[»]	[manque]	»
116	45	[»]	νε′	»
»	»	[»]	νϛ′	»
117	[manque]	[»]	νζ′	»
118-126	[»]	[»]	[manque]	»
127	46	[»]	[»]	»
128-129	[manque]	[»]	[»]	»
130	47	[»]	[»]	» deficit
131	[manque]	[»]	νη′	
132-133	[»]	[»]	[manque]	
134	48	[»]	νθ′	
135-141	[manque]	[»]	[manque]	
142	[»]	[»]	ξ′ (±)	
143-147	[»]	[»]	Fin.	
[manque]	49	26		
148	[manque]	27		
149-150	[»]	[manque]		
151-159	[»]	[»]		frag. du Caire
159-193	[»]	[»]		
194	50	[»]		
clausule	clausule	clausule		

Th. Lefort.

L'UNITÉ ET L'ÂGE DU PAPYRUS COPTE BIBLIQUE OR. 7594 DU BRITISH MUSEUM

En 1911, la Direction du British Museum faisait l'acquisition d'un précieux manuscrit copte sur papyrus, contenant la version sahidique du Deutéronome, du livre de Jonas et des Actes des Apôtres : c'est le Codex Oriental 7594. Dès l'année suivante, M. E. A. Wallis Budge le livrait au public et le présentait, non sans raison, comme un des plus anciens manuscrits bibliques connus jusqu'à ce jour (1) ; peut-être même serait-il antérieur au Codex Vaticanus que l'on s'accorde à faire remonter à la seconde moitié du IVe siècle.

L'édition de M. Budge a fait l'objet de nombreux compte-rendus et provoqué maintes critiques (2); ici même, M. L. Dieu l'a soumis à un examen détaillé *(Muséon,* t. XIII) ; nous n'avons pas l'intention de refaire ce travail ; nous voulons simplement appeler l'attention du lecteur sur une question qui n'a pas été directement abordée jusqu'ici : les diverses parties du papyrus faisaient-elles, dès l'origine, partie d'un même volume, et peut-on leur assigner une date commune ?

Dans son état actuel, le manuscrit contient : 1° le Deuté-

(1) *Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt*, edited by E. A. Wallis Budge, British Museum, 1912.

(2) Rahlfs, *Theol. Lit. Zeit.*, XXXVIII, 3 ; Leipoldt, *Byzant. Zeitschr.*, XXII, 171 ; Crum, *Zeitschr. D. M. Ges.*, LXVI, 780 ; Anderson, *Sphinx*, XVI, 66 ; Dieu, *Muséon,* XIII, 215 ; Wessely, *D. Lit. Zeit.*, XXXIII, 2576 ; H. Thompson, *The New Biblical Papyrus... Notes and collation,* printed for private circulation, London, 1913 ; von Lemm, *Bull. Acad. S. Pet.*, 1914, 525, Kopt. Misc., CXXXV ; Schleifer, *Wien. Zeitschr. f. Kunde d. M., XXVIII, 253, 307.*

ronome, à l'exception de I, 1-38 ; II, 20-IV, 38 ; VIII, 3-IX, 6 ; XIII, 18-XIV, 17 : XVIII, 11-XIX, 1 : XX, 6-XXII, 2 ; XXVI, 11-XXVII, 26 et de quelques versets, aux f°s 36 et 45 ; 2° le livre de Jonas, auquel il manque seulement quelques mots ; 3° les Actes des Apôtres, en entier, sauf XXIV, 17-XXVI, 32 ; XVII, 7-9 ; 17-21, 27-29, et de quelques lacunes à partir du f° 87.

Le volume avait encore sa reliure au moment de son acquisition par le *British Museum*.

A la dernière page des Actes, commence un colophon copte en écriture cursive ; il a été étudié par M. Kenyon qui le fait remonter jusque vers le milieu du IVe siècle [1]. D'après l'éminent paléographe, le manuscrit des Actes ne saurait donc être postérieur à cette époque.

Le contenu du colophon [2] n'a aucun rapport avec le texte biblique, et l'on pouvait se demander s'il n'avait pas été écrit longtemps après l'achèvement du manuscrit ; on sait, en effet, que des lecteurs utilisaient parfois pour leurs notes privées les parties laissées en blanc, à la fin des volumes.

M. Kenyon avoue n'avoir trouvé aucune indication paléographique (p. ex. dans la différence de la couleur des encres) permettant de résoudre la question [3].

D'après M. B., tout le manuscrit serait l'œuvre d'un seul scribe [4]. Cette affirmation a été contestée par la plupart des critiques qui se sont occupés du papyrus, notamment par

(1) « The cursive script wich follows the end of Acts can be dated with practical certainty, from comparison with a large number of dated Greek papyri, about the middle of the fourth century. » *Op. cit.*, p. LXIII.

(2) H. Thompson, *The New Biblical papyrus*, p. 10, donne la traduction intégrale du colophon ; c'est une exhortation à la pénitence, en application de la Rédemption.

(3) *Op. cit.*, p. LVII.

(4) « A careful examination of all the texts shows that they were written by one and the same hand. » p. XII.

Crum, L. Dieu, Thompson, von Lemm. Il suffit d'examiner les *fac simili* de la publication pour constater que les Actes et le Deutéronome sont d'une main différente et que le scribe des Actes n'est pas celui de Jonas. Quant aux relations entre Jonas et le Deutéronome, M. Thompson s'exprime comme suit : " I have an open mind as to the identity of the scribes of the first two books. A more prolonged study of the manuscript than I have been able to give it on this point might lead to more definite results „ (1). N'ayant pour base d'appréciation que les specimen phototypiques de l'édition, il ne nous sied pas d'être plus affirmatif que M. Thompson, qui a vu l'original. Ce point est, d'ailleurs, d'intérêt secondaire pour la question qui nous occupe.

Malgré la diversité manifeste des écritures, tout au moins en ce qui concerne le premier et le dernier livre, le problème de l'unité matérielle du volume n'a pas été directement abordé jusqu'ici. Comme dans beaucoup de manuscrits bibliques, une pagination spéciale est adoptée pour chacun des livres ; mais la numérotation des cahiers se continue à travers tout le volume. On trouve, en outre, quelques traces d'une nouvelle numérotation des cahiers, propre au livre des Actes (2). Ce détail mérite d'être mis en relief. Il soulève une double question, dont la seconde, surtout, est de quelque importance : ne sommes-nous pas en présence de manuscrits distincts à l'origine et reliés plus tard dans un même volume ? peut-on, par conséquent, affirmer avec certitude que les deux premiers livres du Codex, aussi bien que le troisième, furent écrits

(1) *Op. cit.*, p. 6.

(2) *Ibid.*, p. 8 « Below this quire-mark (ⲑ̄. marquant le commencement du 9e cahier du volume) is a ⲃ, which it is difficult to explain, unless the scribe of Acts for some reason added a new series of marks for his own portion of the codex. There is a fragment of what may have been the tail of an ⲁ on the first page of Acts (visible on pl. V, left hand corner: the ⲁ on the right hand is the page number).»

antérieurement au colophon, et datent du milieu, peut-être même de la première moitié du IVe siècle ?

N'ayant pas le papyrus sous les yeux, nous avons fait part de nos doutes à Sir H. Thompson, qui avait déjà antérieurement examiné le manuscrit ; avec sa gracieuse autorisation, nous reproduisons ici la correspondance échangée à ce sujet.

***

Lettre a Sir Herbert Thompson

Dans votre publication intitulée *The New Biblical Papyrus,* vous établissez péremptoirement que le ms. des Actes n'est pas de la même main que celui du Deutéronome et celui de Jonas. A ce sujet, je me suis posé la question si les deux manuscrits (Deut. Jonas d'une part, Act. d'autre part) avaient primitivement fait partie du même volume ; en d'autres termes, si le manuscrit des Actes n'était vraiment que la continuation du manuscrit du Deutéronome et de Jonas.

La question est importante puisque le principal argument pour établir l'ancienneté du document est tiré du Colophon qui fait suite aux Actes. Cet argument ne vaut, en effet, directement que pour les Actes ; il perdrait sa valeur pour les deux livres précédents s'il était tout au moins douteux qu'à l'origine, ils aient fait partie du même volume.

Certains indices, il est vrai, feraient croire qu'il s'agit ici d'un volume unique : 1° vous faites remarquer qu'il n'y a pas de différence manifeste entre les matières employées dans la confection du volume et que le papyrus est généralement de la même qualité (p. 4) ; 2° la division des cahiers s'étend à tout le volume : le manuscrit des Actes commence au troisième feuillet du cahier ⲓ̅ⲁ̅ lequel se termine au f° 8 *verso* des Actes (f° 65ᵇ du vol.).

Mais est-il bien certain que cette division en cahiers est

contemporaine des manuscrits eux-mêmes et non postérieure à une adjonction des feuillets des Actes au volume du Deutéronome et de Jonas ? Ces deux derniers livres se présentent comme ayant formé un seul volume, même abstraction faite de la ressemblance de leur écriture (1). Le texte de Jonas commence, en effet, au milieu du f° 53^{b}, immédiatement à la suite du Deutéronome. Le texte des Actes, au contraire, commence au haut du f° 58^{a} et laisse en blanc la partie inférieure du f° 57^{b}, où le texte de Jonas se termine à la 15e ligne. Dans ce fait, on pourrait trouver déjà une première raison de douter que le scribe des Actes ait utilisé les derniers feuillets de Jonas.

Un second doute est suggéré par la juxtaposition même de Jonas et des Actes. Le rapprochement de Jonas et du Deutéronome se retrouve dans le ms. de Strasbourg de la 1re épître de Clément (Leipoldt, *Byzant. Zeitschr.*, XXII, p. 171) ; mais, en dehors des Lectionnaires, je ne connais pas d'exemple d'un livre du N. T. faisant suite à un livre historique de l'A. T., dans un même manuscrit.

En troisième lieu, comme vous-même vous l'avez fait remarquer, la page initiale des Actes, f° 58^{a}, porte, à droite, le chiffre ⲁ̄ de la pagination et, à gauche, des vestiges de ce même chiffre ⲁ̄ qui ne peut être ici que le numéro du cahier. Ce chiffre ⲁ̄ retrouve son correspondant au f° 66^{a} qui porte le chiffre ⲃ̄, marquant le commencement d'un second cahier.

L'explication de ce fait ne serait-elle pas la suivante :

Les Actes auraient primitivement formé un volume spécial, ayant non seulement une pagination séparée, ce qui est établi,

(1) Je pourrais ajouter : et de la similitude de leur orthographe. « Auch eine durchgehende orthographische Besonderheit theilt Jona mit Deuter. : die Vorliebe für ϵι anstatt ι ... Dieselbe begegnet aber in ApG. nur äussert selten ... » Crum Z. D. M. G. 1912, p. 781 sq.

mais une suite de cahiers indépendants de ceux du Deutéronome et de Jonas ? C'est après la réunion des trois livres dans un volume [1] qu'une nouvelle numérotation des cahiers aurait été introduite, se superposant en partie à celle, plus ancienne, des Actes ; cf. f° 66ª, qui a une double numérotation des cahiers, l'une ⲉ̄ propre au livre des Actes, l'autre ⲟ̄ placée au-dessus, faisant suite à la numérotation du livre de Jonas. Il y aurait peut-être lieu d'examiner laquelle des deux est antérieure.

La solution du problème dépend, avant tout, de la question suivante : peut-on établir, dans l'état actuel du papyrus, que les deux derniers feuillets de Jonas (f°s 56, 57 du manuscrit actuel) ont adhéré aux deux feuillets précédant le second cahier des Actes (f°s 64 et 65) ? Si cette constatation pouvait se faire, elle fournirait un argument solide en faveur de l'unité primitive du manuscrit [2] ; s'il était prouvé, au contraire, que les f°s 58, 59 ont adhéré aux f°s 64, 65 qui, en toute hypothèse, terminent un cahier, on aurait un argument en faveur de l'indépendance des Actes.

Enfin, il serait intéressant de rechercher s'il y a moyen de tirer quelque preuve de la note cursive ⲉⲕⲥⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ qui se lit au f° 6ᵇ du Deutéronome. Vous avez remarqué qu'elle n'est pas de la même main que le texte du Colophon. (*The New Bibl. Papyr.*, p. 10). Pourrait-on établir qu'elle est d'une époque voisine de la date qu'on attribue aux Actes ?

(Signé) AD. HEBBELYNCK.

(1) Budge signale, p. XI, que, déjà anciennement, plusieurs feuillets ont été arrachés à leur reliure primitive et que le codex a été réparé et recousu.

(2) La description du papyrus (Budge, pp. X, XI) me fait craindre que cette constatation ne soit difficile : « it was decided to take the Codex to pieces and to mount each leaf separately between two pieces of glass ».

* * *

Réponse de Sir Herbert Thompson

J'ai examiné avec le plus grand soin le papyrus et je suis arrivé à un résultat qui est certain, malgré la division du papyrus en feuillets.

J'emploierai le mot feuille (sheet) pour les constituants du cahier (quire), chaque feuille consistant en deux feuillets (leaves, folios), chaque feuillet ayant deux pages.

Tous les feuillets sont séparés et sous verre. Les fos nos 56-65 sont les feuillets en question, et j'appelerai le " recto „ (p. ex.) 56*a* et le " verso „ 56*b*. Je désigne les fibres horizontales du papyrus par H, et les fibres verticales par V ; HV veut dire que les fibres du 56*a* sont horizontales et celles du 56*b*, verticales. Maintenant, fo 56 est HV, 57 VH, 58 HV, 59 HV, 60 HV, 61 VH. 62 VH, 63 VH, 64 HV, 65 VH.

Vu que les Actes commencent au fo 58*a*, les feuillets critiques sont, comme vous le dites, fos 56, 57. et 64, 65. Si le cahier (numéroté π̄, peut-être postérieurement, et embrassant les fos 56 à 65) est un cahier *original*, fo 56 doit avoir fait partie de 65, et pareillement fo 57 de 64.

Pour obtenir l'*extérieur* de la *feuille* 56 + 65, il faut placer les feuillets ainsi : [1]
et l'on trouve qu'ils sont tous les deux H (fibres horizontales). Il apparaît aussitôt qu'ils ont fait partie, originairement, d'une même feuille, car on peut suivre les traces des fibres horizontales et surtout les défauts matériels du papyrus à travers les deux feuillets. Lorsqu'on retourne les deux feuillets, nous

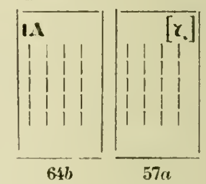
(1) J'ai inscrit dans les coins la numérotation, sans préjudice, uniquement pour rendre l'identification et la reconstruction plus faciles.

avons la même feuille avec son côté *intérieur* se présentant ainsi :

56*b* 65*a*

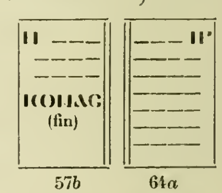
Les fibres sont V ; il y a des réparations anciennes en haut et en bas des bords intérieurs. Comme les fibres sont V, il n'est pas possible d'en suivre les traces d'un feuillet à l'autre ; on peut dire seulement que le papyrus est tout à fait semblable pour la qualité.

Passant à la feuille suivante, 57 + 64, et procédant de même, nous avons pour le côté *extérieur :*



On remarque que, bien que les fibres correspondent, cette feuille n'est pas, comme 56 + 65 et toutes les autres du cahier, H à l'extérieur et V à l'intérieur, mais présente ses fibres en sens inverse. Il y a donc lieu d'appliquer à l'*extérieur* de la feuille 57-64 les observations que nous avons faites pour l'*intérieur* de la feuille 56-65 (i. e. fibres V).

Le côté *intérieur* se présente ainsi :



Il a subi une réparation tout le long des bords intérieurs, ce qui rend plus difficile de suivre les indications d'un feuillet à l'autre ; mais il y a, dans le matériel du papyrus, des défauts dont on peut observer les traces à travers les deux feuillets, et qui rendent l'unité primitive de ces feuillets au moins très-probable. Il faut ajouter que le papyrus du 57*b* est beaucoup plus usé que celui du 64*a*, et même plus que celui du 58*a* qui contient le commencement des Actes.

Pour moi, je ne doute nullement que les deux feuillets ne soient d'une même origine ; mais c'est le 56-65 qui est décisif. Il n'y a aucune espèce de doute que ces derniers feuillets n'aient été originairement deux parties d'un seul morceau de papyrus.

J'ai poursuivi l'investigation sur les autres parties du cahier, avec les mêmes résultats ; je veux dire qu'on peut suivre les traces des fibres horizontales à travers les feuilles 58 + 63, 59 + 62 et 60 + 61. Il est certain que le cahier π̄ est un cahier original et tout d'une pièce.

Quant à la numérotation, il me paraît certain que celle des pages des Actes est due au scribe du texte, y inclus le ϵ̄ sur le f° 66*a*. Le fragment de l'λ (?) sur le f° 58*a* (v. Budge, pl. V) est si petit qu'on ne peut rien en dire. Les numéros des cahiers ζ (mutilé) sur le 55*b*, η (mutilé) sur le 56*a*, η (mutilé) sur le 65*b* et ο (mutilé) sur le 66*a* ont l'air d'être plus anciens que ceux des pages : mais c'est une impression seulement, une question d'encres, etc. : tout ce que je puis affirmer à présent, c'est qu'ils ne sont pas de la même main que le texte et la pagination des Actes.

En général, l'écriture des deux scribes (Deutéronome + Jonas, et Actes) est si ressemblante que non seulement les deux parties du volume sont contemporaines, mais qu'elles doivent être issues du même *scriptorium*.

Pour la question de la date de la note cursive ϵκϵϵιρϵ π̄ sur le f° 6, M. H. I. Bell, qui est préposé aux manuscrits et papyrus grecs du British Museum, a eu la bonté d'examiner le passage et de me donner son avis à ce sujet. Il dit que l'écriture est certainement contemporaine du texte et, jugeant principalement d'après la forme des ϵ, il la placerait vers le commencement du 4e siècle.

(Signé) HERBERT THOMPSON.
5 juin 1921.

* * *

Aux doctes observations de Sir H. Thompson, dont les résultats nous paraissent décisifs, ajoutons que non seulement le caractère archaïque de l'écriture et des matériaux, mais aussi l'orthographe du manuscrit plaident en faveur de son ancienneté : “ Que nos textes soient fort anciens, écrit M. Crum, au sujet de notre papyrus, cela résulte déjà de la présence des archaïsmes grammaticaux -ⲁⲟⲩ. -ⲉⲟⲩ. -ⲛⲟⲩ, ⲛⲉⲉ „ etc... qui se rencontrent dans le Deutéronome aussi bien que dans les Actes (1).

De tout ce qui précède il y a donc lieu de conclure que, malgré les doutes que pouvaient légitimer la différence des écritures, le choix d'une nouvelle page pour le commencement des Actes, la juxtaposition insolite de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, la numérotation spéciale des cahiers des Actes, le papyrus copte biblique Or. 7594 n'a formé, dès l'origine, qu'un seul volume, contenant, à la suite, le Deutéronome, Jonas et les Actes, que le manuscrit se présente, à tous égards, comme très ancien et que, d'après les observations faites respectivement par MM. H. I. Bell et F. G. Kenyon sur la note marginale du Deutéronome (f° 6) et le colophon des Actes, le volume remonterait au milieu, voire même au commencement du IVe siècle.

On sait, d'autre part, qu'un manuscrit de la collection Pierpont Morgan, datant du VIIIe-IXe siècle, contient également le Deutéronome en sahidique. L'étude comparée des deux textes, écrits à cinq siècles d'intervalle, présentera, sous plus d'un rapport, un haut intérêt.

Ad. Hebbelynck.

(1) *Z. D. M. G.*, LXVI, p. 783. M. Crum relève, en outre, dans le Deutéronome, l'emploi de certains mots dont l'usage disparait dans les manuscrits plus récents.

L'IDÉE DU " ROYAUME DE DIEU „ DANS L'IRAN.

On sait que dans le système religieux de Zoroastre, Ahura Mazda, le dieu saint par excellence, auteur de tout bien et adversaire irréconciliable de Angra Mainyu (Ahriman), occupe une place éminente, rappelant à bien des points de vue celle de Yahve dans la religion juive.

Les autres divinités indo-iraniennes se sont effacées devant lui. Souvent, elles ont été réduites au rôle de démons et même de démons malfaisants, tels Indra et Naṅhatya, correspondant respectivement au grand dieu de l'orage dans le Veda et aux Açvins ou Dioscures. De façon générale, même, les *devas* " dieux „ de l'Inde sont des *daêvas* ou démons dans l'Iran. Loin d'être bienfaisants, ils attaquent perpétuellement la " bonne création „ et les serviteurs de Mazda.

Quelques autres divinités ont trouvé grâce aux yeux des Mazdéens et en qualité de *baga* ou de *yazata* (êtres bienfaisants, vénérables) sont révérées à côté, mais bien en dessous du dieu suprême. Il s'agit notamment de Mithra et de Anâhita.

Ce sont là toutefois concessions aux cultes populaires, caractéristiques du mazdéisme tardif mais que ne faisait point Zoroastre.

Dans les *gâthâs*, sortes de sermons versifiés que l'on a toute raison de regarder comme l'œuvre du prophète, Mazda est absolument transcendant ; on ne trouve à ses côtés que des entités entièrement à son service, des sortes d'anges

désignés par le nom d'*Amesha Spenta* " Êtres Immortels et Saints „. Ceux-ci au nombre de six ou sept ont cette personnalité incertaine, plus ou moins affirmée selon les cas, qui s'attache aux hypostases. Leurs noms sont ceux de vertus, de sentiments, de manières d'être qui contribuent à la sainteté du fidèle ou à sa récompense. Ce sont *Vohu Manah, Asha Vahista, Khshathra Vairya, Spenta Armaiti, Haurvatât* et *Ameretât.*

Plutarque (Isis et Osiris, 47) traduit ces noms par : εὔνοια, ἀλήθεια, εὐνομία, σοφία, πλοῦτος, τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός.

Vohu Manah est la " bonne disposition d'esprit „, " la bonne volonté „ qui rend l'homme apte à mener la vie sainte et heureuse du fidèle en cette vie et à jouir ensuite du bonheur des élus, que l'on appelle souvent " le bien de Vohu Manah ou de Vahishta Manah „ (pers. بهشت).

Asha Vahishta, forme zoroastrienne de l'*arta* persane (Artaxerxes, Artapherne, etc.) et de l'*ṛta* védique (" ordre moral et physique, loi du monde „) est la vertu iranienne par excellence : la vérité et la justice. C'est elle qui caractérise le fidèle *(ashavan)* par opposition au *dregvant* " homme du mensonge „.

Spenta Armaiti, dont le nom est le même que celui du concept védique de l'*aramati* " circonspection, piété „, désigne la sagesse, la paix de l'âme, le bon sens, la soumission, c'est-à-dire l'état d'esprit qui doit régner dans la communauté pour y entretenir les habitudes d'ordre, de travail, de religion.

Haurvatât et Ameretât représentent les éléments essentiels du bonheur des justes. *Haurvatât,* comme le sanscrit : *sarvatâtî,* c'est la santé physique et morale, le " salut „ (lat. *salus, salvatio* sont des termes dérivés de la même racine) ; *Ameretât* est l'immortalité. La traduction de Plutarque indi-

que que les deux concepts étaient combinés et représentaient le " bonheur suprême „ auquel aspirent les justes.

En face de ces entités bonnes et bienfaisantes, se dressent les forces mauvaises, rangées autour de Angra Mainyu, l'esprit d'injustice, l'ennemi irréconciliable de l'*asha* (justice) et de l'*ashavan* (fidèle).

Par amour de la symétrie, on a placé une *drug* (esprit pervers) en face de chaque *Amesha Spenta*. A *Vohu Manah*, par exemple, s'oppose directement *Aka Manah*, la " disposition mauvaise „, c'est-à-dire la tendance d'esprit vicieuse qui éloigne de la religion et du bonheur des justes.

En face de *Spenta Armaiti*, il y a *Tarômaiti*, l'esprit de présomption qui porte à l'orgueil, à la révolte, au désordre et à l'impiété. C'est l'ὕβρις grecque en opposition avec la belle vertu de la σωφροσύνη.

Dans ces deux cas, les ennemis du bien sont des abstractions, créées en parallélisme complet avec les conceptions morales opposées.

Les contraires de *Haurvatât* et *Ameratât* étaient *Tauru* et *Zairi*, c'est-à-dire, pour autant qu'on puisse interpréter ces noms : la " maladie „ (1) et la " vieillesse „ en face de la " santé „ et de " l'immortalité „.

Comme Asha était la personnification de la grande loi de justice (ṛta), par laquelle Varuṇa dans l'Inde et Mazda dans l'Iran gouvernent l'univers, il était assez naturel de lui opposer Indra ; cette divinité incarne, en effet, la force matérielle, la violence qui triomphe de l'obstacle. Les Hindous admirent et adorent cette puissance qui, dans l'orage, les délivre du dragon, tenant captives les eaux bienfaisantes.

(1) Si le premier terme est bien réellement de la famille de sansk. *tura* « blessé », *âtura* « malade » ; *tauru* correspond bien phonétiquement à gr. τέρυς « harassé, affaibli ».

Les Mazdéens ne se rappellent que la fougue impétueuse, la violence destructive et, peut-être, l'ivrognerie de ce Thôr oriental.

Il est fort curieux qu'à côté de leurs fonctions morales les Amesha-Spentas soient également invoqués comme génies protecteurs de diverses portions de la nature : Vohu Manah garde les troupeaux, Asha est le génie du feu, Armaiti, la déesse de la Terre, Haurvatât et Ameretât personnifient les eaux et les plantes. Ces attributions sont courantes dans le mazdéisme tardif. Elles n'apparaissent pas aussi clairement dans les gâthâs, où le sens moral de ces hypostases est normal et habituel, mais dans quelques passages, pourtant, on aperçoit clairement que l'aspect matériel n'était pas inconnu de celui qui a écrit les hymnes.

Comme ces génies tutélaires ressemblent bien à ceux que l'on rencontre dans des religions beaucoup plus primitives, certains savants et notamment M. L. H. Gray ([1]) ont cru pouvoir démontrer que l'aspect matériel était le plus ancien.

Le zoroastrisme aurait emprunté certains " esprits „ de ce genre aux croyances populaires, mais il leur aurait donné un rôle mystique et moral et un nom correspondant à ces nouvelles fonctions. Ce procédé ne paraît pas bien naturel, aussi cette hypothèse n'a-t-elle guère rallié de partisans.

On peut, du reste, encore deviner de quelle façon ces entités allégoriques ont pu en arriver à remplir un rôle matériel. Cette évolution n'a, toutefois, jusqu'à présent été étudiée que d'une manière trop superficielle.

Dans un article qui vient de paraître dans le *Volume of Oriental Studies* offert au professeur Browne de Cambridge, l'auteur de cette étude s'efforce de montrer comment Vohu

(1) *Archiv für Religionswissenschaft*, VII. 345 sqq.

Manah " la bonne disposition d'esprit „ a pu devenir le génie du bétail. C'est qu'inspirant une vie probe et ordonnée, il assure non seulement le bonheur présent et futur du fidèle, mais aussi la prospérité de toute la communauté. Or, la richesse à cette époque consistait en bétail. Vohu Manah procure donc le bétail. En outre, il le protège tant contre les déprédations des nomades touraniens que contre les hécatombes offertes aux daêvas par les Iraniens non encore convertis au Zoroastrisme.

La prédication du prophète avait un double but : détacher les populations de leur culte polythéistique et superstitieux envers les dieux traditionnels indo-iraniens et, ensuite, les amener à une vie sédentaire, rangée, laborieuse. Il s'agissait des tribus du nord de l'Iran, qui n'avaient abandonné que depuis peu de temps le genre d'existence en usage dans les steppes caspiennes, d'où ils avaient essaimé vers la Perse d'aujourd'hui. Vohu Manah représente donc la conversion complète au zoroastrisme dans ses deux aspects.

C'est une analyse de ce genre sur le caractère de Khshathra Vairya qui fait l'objet de cet article. L'étude de l'attribut matériel de cet Amesha Spenta ne constitue qu'un côté très secondaire de la question. Ce qu'il faut avant tout, c'est s'efforcer d'établir la nature vraie du concept ainsi que les rapports existant entre les divers aspects sous lesquels il apparaît dans le mazdéisme.

Khshathra Vairya obtient généralement la troisième place parmi les Amesha-Spentas. On a décrit ci-dessus en peu de mots le caractère de chacun de ceux-ci, sauf de Khshathra dont nous avons maintenant à nous occuper.

Le nom signifie " règne „ et " royaume „.

Le mot est fréquemment employé sans épithète dans les gâthâs. Souvent aussi, on y joint le qualificatif *vohu* " bon „. Dans l'Avesta plus récent, c'est le terme *vairya*

qui accompagne généralement le nom de cette hypostase.

Ce mot, que l'on traduit généralement par " désirable „, signifie littéralement " à choisir „.

On pourrait croire que l'on a simplement affaire à un synonyme de *vohu*, si l'on n'avait dans une gâthâ (Y. 30. 3) un passage célèbre où, en quelques mots, sont esquissées la cosmogonie et la morale du mazdéisme : Au commencement du monde, les deux esprits se sont manifestés sous les apparences d'une paire de jumeaux : le meilleur et le pire — tant en pensée qu'en paroles et en actions — et entre eux les sages ont su faire leur choix mais non les insensés.

Ceux qui *choisissent* " le bon esprit „ choisissent également le " bon royaume „. Dans la suite, cette épithète s'est jointe si complètement à Khshathra que cette entité, devenue une divinité entièrement personnifiée, porte en pehlevi le nom de *Sahrêvar*. Sur les monnaies des rois indo-scythes, on lit *Saorhoar*. Le dieu est là représenté comme un fier guerrier, bardé de fer (1). C'est une allusion tant à la " puissance royale „ qu'au " métal „ dont Khshathra, dans le mazdéisme tardif, est devenu le génie protecteur.

Avant de nous préoccuper de ces rapports entre Khshathra et le métal, il importe de rechercher la signification exacte et proprement zoroastrienne de ce " royaume „. A tout instant, dans les gâthâs, cette notion intervient conjointement avec celles de Vohu Manah, d'Asha, d'Armaiti, etc. et en rapport avec toutes les autres notions morales et eschatologiques du système de Zoroastre. C'est donc dans cet ensemble et en fonction de ces conceptions religieuses qu'il faut étudier la nature de Khshathra. On parle de lui, en effet, comme du *khshathrem vanheush mananhô* (Y. 34. 11, 51. 18) " royaume

(1) Stein, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins, n° XI.* — Cf. Carnoy, *Iranian Mythology*, pl. XXXIV, 2, dans *Mythology of all Races.* Boston 1917.

de la bonne disposition „ du *khshathrem haurvatatô* (Y. 34. 1 ; 45. 10) “ royaume du salut „ etc.

D'autre part, en s'adressant à Ahura Mazda, on désigne parfois Khshathra par le simple possessif : *thwâ* : “ Ton Royaume „ (Y. 51. 4).

Un examen rigoureux du rôle joué par ce khshathra dans les divers hymnes ou sermons gâthiques où il figure, peut seul nous apprendre ce que le zoroastrisme naissant entendait par cette notion religieuse.

I. — Dans Y. 28, le prophète commence par supplier Mazda de l'aider à agir d'après l'inspiration de la “ Bonne Volonté „ et de l' “ Ame du bœuf „. Cette dernière qui est l'âme du bœuf primordial est une sorte de génie tutélaire du bétail. Dans la suite, nous l'avons vu, il est, en fait, identifié avec la “ Bonne Volonté „, elle même, en tant que portant à pratiquer un élevage intelligent et une vie sédentaire (v. 1). Par là, Zoroastre espère obtenir les bénédictions des deux mondes : de celui du corps et de celui de l'esprit (v. 2). Il ne cessera, du reste, de chanter les louanges de la “ Justice „ (Asha) et de la “ Bonne Volonté „ (Vohu Manah) et de tous ceux à qui la “ Sagesse „ (Armaiti) assure un Royaume (Khshathra) impérissable *(aghzhônvamnem)*.

Ce royaume impérissable, on le définit un peu plus loin dans l'hymne en disant au v. 7 que c'est le “ prix „ et que ce sont les félicités de la “ Bonne Volonté „, c'est-à-dire le paradis de Vohu Manah.

II. — Y. 30 confirme ce que nous apprenons dans Y. 28 Au v. 7, Khshathra contribue avec la “ Bonne Volonté „, la “ Justice „ et la “ Sagesse „ à assurer santé et longue vie, de façon qu'au moment de la rétribution suprême par le métal fondu (à la fin des temps), le fidèle triomphe.

A cet instant suprême, tous les crimes (v. 8) recevront leur punition, mais la " Bonne Volonté „ assurera la possession du " Royaume „ à ceux qui auront contribué à la victoire de la " Justice „ sur l' " Esprit de perversité „.

Ce Royaume, nous voyons dans v. 10 qu'il s'appelle " la bonne demeure de Vohu Manah „.

III. — Y. 31 est encore plus explicite dans le même sens. Nous y voyons que par l'action des Amesha Spentas et spécialement de la " Bonne Volonté „, le fidèle espère obtenir le " royaume fort „ *(Khshathrem aojônghvat)*, dont la victoire assure la ruine de l' " Esprit de perversité „.

Ce " royaume fort „ aux v. 5 et 6, on l'appelle " le sort meilleur „ et le " royaume de Mazda „ qu'entretient la " Bonne Volonté „. On en donne une description encore plus concrète dans le v. 7. Nous apprenons là que c'est une région de félicité et de lumière.

En revanche au v. 20, on prédit aux ennemis de la justice une longue infortune dans les ténèbres avec une nourriture mauvaise et des cris de douleurs. Cela fait un contraste parfait avec le séjour des justes qui est lumineux, où l'on boit la boisson d'immortalité *(ameretât)* et où l'on chante les louanges de Mazda (1).

Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'homme " intelligent „ *(hudâ)* (v. 22) sera celui qui favorisera dans ses paroles et dans ses actions la " Justice „ et le " Bon Royaume „.

IV. — Y. 32 insiste encore davantage sur l'idée de rétribution : " Dans Ton royaume, ô Mazda, Ta sentence et celle de la " justice „ sera rendue „ (v. 6). Or, on vient de dire que Mazda se rappelle le mérite de tous les hommes et qu'en

(1) De là, le nom pehlevi de ce paradis : *garôtmân* (la maison des louanges).

retour de la " bonne vie ", il accordera l'immortalité (v. 5). On ajoute encore immédiatement (v. 7), comme dans l'hymne précédent, que l'obtention de ce " prix " *(jôyâ)* suppose l'ordalie par le métal fondu, qui purifiera le monde à la fin des temps.

En face de ce " royaume ", il en est un autre : " le royaume du séjour de l'esprit mauvais et des corrupteurs de cette vie ". Le prophète y voue son adversaire Grehma, prêtre des daêvas (v. 13).

V. — Y. 33 n'ajoute guère de traits à ceux fournis par les hymnes précédents. Il nous dit encore (v. 5) qu'à la consommation des temps *(ava-dhâna)* " le fidèle de l'"Obéissance " *(Sraosha)* arrivera à la " longue vie " dans le " royaume " de la Bonne volonté (Vohu Manah), le séjour de Mazda, celui où l'on arrive par les chemins droits de la " Justice ". Le prophète prie pour connaître ces " chemins " (v. 6) qui doivent lui assurer toutes les " délices de l'existence " *(hujîtayô)* (v. 10) et les " biens incomparables " *(abifrâ)* de " Ton Royaume ", ô Ahura Mazda, comme prix de la " Bonne volonté " (Vohu Manah) (v. 13).

VI. — Y. 34 nous apprend que c'est par les " œuvres ", les " paroles " et les " prières " que l'on obtient le " Royaume de la Prospérité " (Haurvatât) (v. 1).

Cette perfection commencée en cette vie s'achève dans le Royaume, où la " Bonne Volonté " rend tous les êtres parfaits grâce au " feu " de Mazda qui puise toute sa force dans la " Justice " (v. 4).

C'est dans ce royaume de la Bonne Volonté que le " sage " verra toutes ses " espérances " *(voyathrâ)* réalisées (v. 10) et qu'il obtiendra force et santé constantes (v. 11).

VII. — Y. 43 insiste tout particulièrement sur la durée du bonheur dans le " Royaume „ qui est un " royaume sans bornes „ (*vasase khshathra*) (v. 8) et une " longue durée de l'existence précieuse „, que l'on dit être celle de " Ton royaume „ (v. 13). On y dit d'autre part que ce royaume est " brillant comme le soleil „ (*khvêngdaresa*).

VIII. — Dans Y. 44, Zoroastre adresse à Mazda une longue série de questions concernant le monde, ses lois, son passé et son futur. Elles servent à glorifier le Dieu bon, auteur de la création et source de tout bien.

Certaines de ces questions ont trait au salut : " La Justice „ (*Asha*) nous accordera-t-elle son aide ? La " Bonne volonté „ nous assurera-t-elle de ta part le " Royaume „ ? Pour qui as-Tu créé le bœuf qui porte bonheur ? (v. 6). (Ce bœuf porte-bonheur dans la symbolique mazdéenne, c'est la félicité à laquelle aspirent les justes).

Continuant l'allégorie, Zoroastre demande qui a fait le pré pour ce bœuf ? Il se sert pour cela du mot *Armaiti* signifiant " terre „ dans la conception populaire, exotérique de cette entité, mais qui, pour le fidèle, est le nom de la " Sagesse „. Nous traduirons donc : " qui a créé en même temps que le Royaume, la précieuse Sagesse „ (v. 7) ; ce que les vers suivants confirment, du reste. La félicité, y dit-on, en effet, est pour les sages. C'est à eux que Ahura Mazdâh, le seigneur du Royaume, a promis les sûrs royaumes (*ereshvâ kh.* v. 9) où il séjourne avec la " Bonne Volonté „.

IX. — Le prophète n'est jamais las d'appeler son peuple à la vie vertueuse par l'évocation de ce royaume. Il revient donc à son thème favori dans Y. 45 : " De toute éternité, l'âme de l'homme juste sera heureuse, à tout jamais aussi les maux accableront les infidèles. Et tout cela, c'est Ahura

Mazda qui le réalise par son royaume „ (v. 7). On pourrait être tenté ici de traduire : “ par son pouvoir „ mais le verset suivant (v. 8) nous montre bien qu'il s'agit de la “ demeure des louanges „ (pehl. *garôtman*) et “ c'est bien dans sa demeure que Mazda nous accordera la félicité (Haurvatât) et l'immortalité (Ameretât) de son royaume (v. 10).

X. — Une nouvelle allusion à cette demeure se trouve dans Y. 48 : “ Quand donc, ô Mazda, la sagesse et la justice nous assureront-elles avec le royaume la belle demeure riche en prairies ? „ (v. 11). Qu'on ne s'étonne pas de constater que les Iraniens se représentaient ce paradis sous la forme d'un pré, puisque nous avons vu que le bœuf, c'est-à-dire la “ félicité „ y séjourne en permanence. Du reste, les Grecs ne se figuraient-ils pas aussi les morts dans des prés d'asphodèles ?

XI. — Dans l'hymne suivant (Y. 49), l'imagination de Zoroastre se laisse encore davantage séduire par les délices du “ Royaume „. Félicité et Abondance seront assurées à celui qui voue sa “ conscience „ (*daênâ*) à la “ Bonne Pensée „. La justice lui apprendra la sagesse et tout cela se réalisera dans “ Ton Royaume, ô Ahura ! „ (v. 5).

Ce bonheur, le prophète le souhaite spécialement pour Frashaoshtra, un de ses fidèles les plus en vue : “ Accorde à Frashaoshtra comme à moi la félicité (*yâm*) que donne la “ justice „ et la possession du bonheur dans “ Ton Royaume „. (v. 8).

XII. — Y. 51 ne nous apprend rien de nouveau sur le “ royaume „, qui y est mentionné comme le “ royaume de bénédiction „ (*khshathra savanhô*) (v. 2), le “ bon sort „ (v. 10), la “ richesse „ (*maga*) de la “ Bonne Volonté „, la

“ bonne récompense „ (v. 4), etc. On spécifie, en outre, que ce “ royaume „, Mazda l'accorde à la fin de la vie „ (*apemê anhêush urvaêsê*) (v. 6).

* * *

A la suite de cette revue des textes gâthiques concernant Khshathra Vairya, nous pourrons nous faire de la nature de cette entité une idée plus précise que celle dont les Iranisants se contentent d'ordinaire. Il s'agit, bien entendu, du khshathra tel qu'il apparaît aux yeux de Zoroastre et non de celui du mazdéisme postérieur.

Nous sommes, avant tout, frappés par l'intimité des rapports entre Khshathra (royaume), d'une part, et Asha (justice) et Vohu Manah (Bonne Pensée) d'autre part. Ces derniers constituent, si l'on peut dire, la “ cause efficiente „ de la vie vertueuse et de sa récompense. Le premier en est plutôt la “ cause finale „. Il représente le but à atteindre par l'acceptation de la doctrine prêchée.

Le royaume, dit-on, en effet, est la “ bonne récompense „, donnée en retour d'une “ bonne vie „, grâce aux œuvres, aux paroles et aux prières, à l'homme intelligent qui a su choisir le “ Royaume à choisir „.

Ce ne sont pas seulement la “ Bonne Pensée „ et la “ Justice „ qui assurent ce “ royaume „, mais aussi l'acceptation de la doctrine (Sraosha) et la “ Sagesse „ (Armaiti) ou “ esprit de piété et de paix „. Avant tout, cependant, il est le “ prix „ et le “ don „ de la “ Bonne Volonté „ (Vohumanah) ou mieux encore de la volonté excellente (*vahishta manah*, d'où vient le persan بهشت “ paradis „, déjà cité).

Aucun texte ne dit clairement que ce “ royaume „ soit de ce monde, mais plusieurs donnent l'impression que le prophète en voit la réalisation à la fois dans cette vie et dans l'autre.

On demande, en effet, “ force et santé constante „, la bénédiction du monde “ corporel „ et celle du monde “ spirituel „, ainsi que “ santé et longue vie jusqu'à l'épreuve finale „.

Cette épreuve dernière est, toutefois, d'ordinaire, représentée comme le moment critique où se décide la possession du “ Royaume „. On dit qu'il est le “ royaume du métal (fondu), celui qui vient “ à la fin de la vie „. C'est, dit-on aussi, (Y. 51, 9) par le “ métal fondu „ et le “ feu „ que Mazda réalisera la récompense et séparera les justes des pervers.

Que sera ce Royaume ?

On l'appelle : “ bon, désirable, sûr, fort, impérissable „.

On y trouve la “ félicité „, les “ louanges „ et la “ lumière „ ; on dit même qu'il est “ brillant comme le soleil „. Cependant, c'est une “ demeure „, une “ prairie „ que la “ sagesse „ prépare comme séjour du “ bœuf porte-bonheur „, c'est-à-dire de la félicité suprême.

Si ce royaume est celui de la “ Bonne Volonté „ qui le prépare et le produit, il est aussi celui de Mazda.

En s'adressant au dieu suprême, on dit souvent : “ Ton Royaume „ ; et c'est, en effet, par son royaume qu'Ahura assure la rétribution. C'est dans ce dernier texte seul, que Khshathra pourrait être compris avec un sens abstrait de : “ pouvoir, règne „ ; c'est-à-dire avec la signification qu'il a, semble-t-il, dans les inscriptions de Darius : *Aura Mazdâ khshathram manâ frâbara* : Bh. I. 5, 13 ; 9. “ Ahura Mazda m'a donné le pouvoir „ *vashnâ Auramazdâha ima khshathram dârayâmiy*. Bh. 1. 9 ; 9 “ C'est par la volonté de A. M. que je détiens ce pouvoir „ (ou “ ce royaume „).

Même dans ces textes pourtant, nous l'avons montré, le règne est aussi un royaume concret comme le khshathra des gâthâs, que l'on peut, en somme, traduire par : “ la félicité que

Mazda accorde par son pouvoir à ceux qui l'ont méritée „.

Si tel est le Khshathra gâthique, celui du mazdéisme postérieur lui ressemble dans son aspect moral, mais, comme les monnaies indo-scythiques le montrent, l'idée de “ règne, pouvoir, force „ apparaît plus nettement que chez Zoroastre. Celui-ci, en effet, dans son système spirituel n'avait guère de place pour un dieu incarnant la puissance des rois de la terre mais bien plutôt pour une divinité représentant le pouvoir infini du Dieu suprême à répandre des bienfaits sur les justes.

Dans la systématisation des concepts moraux personnifiés, dont nous avons parlé ci-dessus (p. 85), on a donné à Khshathra Vairya comme adversaire, Saurva. Le Bundehesh 28. 9 nous décrit ce dernier comme un démon, inspirant “ le mauvais gouvernement, l'oppression, l'anarchie et le désordre „. A la résurrection, son rôle sera de combattre Khshathra Vairya. L'intérêt de cette description, c'est qu'elle nous fait voir que, pour les Zoroastriens de l'époque sassanide, Khshathra par contraste avec Saurva, était bien, comme nous l'avons établi : la personnification de la bonne royauté, en général, mais plus spécialement de celle de Mazda et particulièrement en tant que celle-ci, à la fin des temps, assure la félicité dans le “ Bon Royaume „ par excellence.

L'attribution par les Mazdéens à Saurva de ces fonctions exactement contraires à celles de Khshathra Vairya est due évidemment à un désir de symétrie. Çarva, l'équivalent indien de Saurva est simplement un aspect de Rudra ou un fils de celui-ci.

Le nom signifie semble-t-il “ l'archer, le lanceur de flèches „. Il s'agit donc d'un des attributs les plus sinistres de Rudra, le dieu aux aspects si divers qui est non seulement bienfaisant et intelligent mais furieux et destructeur, faisant, comme

Apollon, mourir les hommes par ses flèches. Le nom est parent du gr. κεραυνός " foudre „ (1).

Ces traits sont naturellement regardés comme des projectiles célestes qui donnent la mort. Saurva a donc été choisi comme adversaire de notre Amesha Spenta en tant que représentant la force employée de manière perfide et destructrice, amenant mort et souffrance, tandis que Khshathra Vairya est, nous l'avons vu, la source de toute félicité.

Il peut paraître surprenant que cette hypostase du pouvoir bienfaisant et du royaume attendu par les fidèles en soit arrivée dans le mazdéisme post-gâthique à être honorée comme le génie des métaux. La relation entre l'aspect moral de cette divinité et son attribut physique a été expliquée de diverses manières par les Eranistes.

M. L. Gray (2) pense que Khshathra a été associé avec les métaux en raison de son union avec Vohu Manah qui, lui, comme on sait, est le génie du bétail. Le capital à cette époque était constitué par des troupeaux et par de l'argent monnayé ou des métaux précieux. Le mot désignant le " métal „ en relation avec Khshathra est *ayas*, de sorte que le groupe Khshathra + Vohu Manah représenterait bien l'association entre *pecunia* et *aes* chez les Romains.

Tiele (3) pense simplement à une association très générale et très fréquente entre " règne „ et " richesse „, comme il s'en trouve une à la base de l'homonymie existant dans sa langue maternelle entre *rijk* " royaume „ et *rijk* " riche „.

M. A. V. W. Jackson suggère (4) une bien meilleure explication.

(1) Boisacq, *Dict. Etym.*, s. v., p. 140.
(2) *Archiv für Relig. wiss.* VII, 345, sqq.
(3) *Gesch. v. den Godsdienst*, trad. Nahriman, p. 60.
(4) *Avesta Grammar.* Introd. p. XXVI.

Pour lui, la protection des métaux aurait été attribuée à Khshathra parce que le " bon royaume „ ne s'établira qu'à la suite de l'épreuve suprême par le métal brûlant qui, pour le fidèle, sera comme un doux lait tiède, mais qui constituera pour le pêcheur un tourment indicible. En fait, ce que Jackson indique comme une simple possibilité (" the symbolic connection may have been suggested by the fact that the coming of the kingdom was presumed to be accompanied by a flood of a molten metal.... „) est entièrement confirmé par un examen attentif du texte gâthique. On y trouve, en effet, affirmé à plusieurs reprises que l'avènement du " royaume „ est lié à l'épreuve par le métal :

Y. 30. 7 : " Et le royaume s'établit avec la " Bonne Volonté „ et la " Justice „ tandis que la " Sagesse „ donne force et longévité aux hommes, de façon à faire triompher le fidèle au moment de l'expiation par le métal „.

Y. 51. 9 : " La récompense que Ton feu ardent tient en réserve, ô Mazda, Tu la réaliseras par le métal fondu et Tu sépareras les infidèles désignés pour la souffrance des justes destinés à la jouissance „.

Plus décisif encore est Y. 32. 7 : " La précieuse grâce que nous désirons obtenir, c'est à dire " le royaume des bénédictions (*khshathra savanhạm*) sera l'effet du métal brûlant „.

Bien que l'expression ne se rencontre pas dans les gâthâs, il est donc probable que les premiers Zoroastriens désignaient déjà, à l'occasion, le " royaume désiré „ par le terme de " royaume du métal „ ; de là, à faire de Khshathra, le patron des métaux, il n'y a qu'un pas, du moment que l'on s'applique à attacher une fonction d'ordre matériel de ce genre à chaque Amesha Spenta et qu'on divise entre eux tous les biens.

Il est clair que cette attribution d'un genre très secondaire ne modifie en rien le caractère nettement hypostatique et moral du " Bon Royaume „ zoroastrien, récompense des élus, due à la puissance de Mazda et à l'assistance de la " Bonne Volonté „.

* * *

Il est impossible de ne pas être frappé par la ressemblance entre le " Bon royaume de Mazda „ annoncé par le prophète de l'Iran et le " royaume de Dieu „, qui occupe une place si considérable dans les espérances des Juifs et des chrétiens.

Comme " le royaume „ appartient à Yahve il appartient aussi à Ahura Mazda. De même que ce dernier donne à Darius le " royaume „, c'est Yahve qui le confère aux rois de la terre. Le livre de la sagesse s'exprime comme les gâthâs quand il dit : " La sagesse conduisit le juste par des chemins droits et lui montra le royaume de Dieu „ (Sal. X. 8). Les Juifs attendaient la réalisation d'un royaume terrestre par la domination d'un des leurs sur les nations de l'époque. Le Christ, au contraire, vivant au milieu d'une population que soutenait cette espérance, s'efforce de la diriger du côté spirituel. Pour le chrétien qui prie journellement : ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου, le Royaume de Dieu, c'est le règne de Dieu dans nos âmes, préparation d'une félicité absolue dans la Jérusalem Céleste, ouverte aux hommes de " bonne volonté „ (εὐδοκία paraît être l'équivalent grec de Vohu Manah).

Quelle que soit l'opinion qu'on puisse se faire sur ces ressemblances, elles ont paru si frappantes au P. Lagrange qu'il affirme sans restriction [1] que " la dépendance ici d'un côté ou de l'autre est inéluctable et nécessaire. Qu'on

(1) *La Religion des Perses.* Rev. Biblique. 1, 1 p. 211 (1904).
(2) Il fait allusion ici au Saoshyant, prophète qui, d'après les Zoroastriens, paraîtra à la fin des temps pour effectuer le renouvellement du monde.

veuille bien se souvenir de la prédication des gâthâs. Le règne attendu, qui est celui de Dieu et celui du bien, dont les justes procurent l'avènement et qui aura son Messie, c'est le royaume de Dieu des prophètes et ensuite de l'Évangile. Or, s'il est une idée dont il soit possible de suivre le développement dans le peuple juif, c'est celle du royaume de Dieu et de son Messie.

Sans doute, les aspects sont nombreux et variés et l'idée ne marche pas toujours en ligne droite ; mais Israël en vit comme peuple, tandis qu'elle apparaît tout-à-coup dans les gâthâs comme une nouvelle religion. Le Zoroastrisme ne s'explique pas plus sans l'existence d'une religion universaliste, aspirant au royaume de Dieu par son Messie, que l'Islam ne s'explique sans le Judaïsme et le Christianisme. Cette première conception eschatologique est pour nous certainement d'origine juive, si l'histoire peut nous enseigner quelque chose sur la marche des idées „.

Le R. P. Lagrange se laisse entraîner ici à une exagération évidente. De même que James Darmesteter veut placer la composition de l'Avesta à une époque tardive parce qu'il pense trouver dans ce livre des traces d'une influence néo-platonicienne, le savant dominicain croit pouvoir reculer la date de la réforme zoroastrienne jusqu'en pleine ère chrétienne à cause de la ressemblance entre le royaume de Mazda et le royaume de Dieu.

La thèse de Darmesteter est actuellement abandonnée. Des arguments linguistiques ainsi qu'une étude plus rigoureuse du texte gâthique et des conceptions zoroastriennes en rapport avec celles des anciens Hindous tendent, au contraire, à faire remonter la date de la prédication de Zoroastre même plus haut que ne le demande la tradition parsie qui, sans réelles preuves, se contente du 6e siècle avant J. C.

En ce qui concerne la conception du “ royaume „, on peut démontrer que loin d'être “ apparue tout-à-coup dans les gâthâs „ elle n'est que l'adaptation au système zoroastrien d'une idée indo-iranienne. Le *khshathra* de Ahura Mazda est originairement le *kshatra* de l'Asura Varuṇa, la divinité indienne équivalant au dieu suprême de l'Iran.

A tout instant, l'épithète de “ roi „ est donnée à Varuṇa, ainsi qu'au couple Mitra-Varuṇa et, en général, aux Adityas, les dieux chargés du maintien dans l'univers de la grande loi à laquelle obéissent les hommes et les choses, celle de l'ordre et de la justice, c'est-à-dire l'*ṛta*, correspondant à l'*asha* de Zoroastre et à l'*arta* des Perses. De même que Mazda gouverne avec *asha*, Varuṇa règne avec, par et sur l'*ṛta*. Sa royauté, Varuṇa l'affirme tout spécialement et avec emphase dans l'hymne 42 du livre IV du Rig-Veda :“ C'est à Moi, le roi éternel (*viçvâyu*) qu'appartient la souveraineté que reconnaissent tous les immortels ([1]). Tous les dieux obéissent à la volonté de Varuṇa. Je règne dans le “ royaume „ suprême sur la voûte céleste ([2]). Je suis le roi Varuṇa. C'est à moi en premier lieu qu'appartiennent les forces divines ([3]). Tous les dieux obéissent à la volonté de Varuṇa. Je règne dans le royaume suprême sur la voûte céleste.

O Indra ([4]), moi, Varuṇa, ces vastes, profondes, solides étendues des deux mondes et tous les êtres, je les ai, en connaissance de cause, fixés et consolidés comme Twashtar ([5]).

(1) Je lis *yatânah* avec Oldenberg (*Relig. Veda.* 1re éd. p. 96) et Grassmann (*Rig. Veda*, I, p. 150) au lieu de *yathâ nah*.

(2) *kṛṣti* qui généralement signifie “ communauté rurale „ a évidemment ici son sens primitif de “ terre, culture „. C'est la “ prairie céleste „ des Zoroastriens.

(3) *asurya*, “ de l'être divin „.

(4) Varuna s'adresse à Indra, le dieu dont le culte dans l'Inde fut développé au point de menacer la royauté du grand dieu indo-iranien Varuna-Mazda.

(5) Le grand artisan qui façonna l'univers.

J'ai gonflé les eaux ruisselantes. J'ai retenu le ciel dans les lois de l'ordre ([1]). C'est d'après cette même loi que le fils de la sainteté (Aditi) ([2]), le fidèle de l'ordre ([3]) a étendu le monde dans ses trois parties „.

Pour décrire le " royaume de Varuṇa „ on se sert à peu près des mêmes épithètes que pour celui de Mazda :

Il est fort (*tavya, amavat*), grand (*bṛhat, mah*), vaste (*uru*), impérissable ou immortel (*viçvâyu, ajara*), lumineux (*jyotishmat*). Aucun de ces adjectifs n'équivaut au *vohu* " bon „ des gâthas. Le " Bon Royaume „ est pourtant, sans doute, une conception indo-iranienne, car l'épithète: *sukshatra* " au bon royaume „ est caractéristique de Varuṇa et des Adityas. On l'applique à Varuṇa dans RV. VII. 89. 1 ; VII. 64. 1, à Varuṇa, Mitra et aux Adityas dans RV. VI. 49. I ; VII. 51. 4, 10.

De même que Mazda accorde à Darius sa royauté, Varuṇa accorde le pouvoir (RV. V. 64. 5 — VIII. 25. 7, 8, 9 — VII. 66. 11). Il est le " roi des royaumes „ (*rajâ râshtrânâm*).

Pour arriver à comprendre ce que les Indiens entendaient par ces ou ce " royaume de Varuṇa „ nous avons à notre disposition, non seulement les épithètes déjà mentionnées, mais une série de descriptions, dispersées dans les hymnes du Rig-Veda et plus particulièrement dans ceux adressés aux grands Adityas ; c'est ainsi que dans RV. V. 67 consacré à Varuṇa, Mitra et Aryaman, l'on insiste sur la situation élevée de cette empyrée : " O dieux, vous avez

(1) littéralement : " dans le siége de l'ordre *(ṛta)* „. Le sens est qu'il a fait obéir le " ciel „ à la grande loi de l'univers.

(2) *Aditi* " liberté des liens du péché, sainteté „ est considérée comme la mère des Adityas, les fils de la sainteté, c'est-à-dire les " Très saints „ (expression à peu près équivalente à celle de *Amesha Spenta* " immortels saints „ appliquée dans l'Iran aux hypostases entourant Mazda). Le fils d'Aditi, ici, c'est Varuna.

(3) *rtavan* = avest. *ashavan* " fidèle „.

atteint le royaume haut, élevé, adorable et superbe... [1] „ (v. 67. 1).

C'est de bien haut que les “ juges „ suprêmes de la moralité contemplent le monde „. “ O juges fidèles à la loi (*ṛtavan*), c'est du haut du ciel élevé que vous contemplez les foules ! „ (VIII. 25. 7).

Ce “ royaume „ est non seulement situé dans les hauteurs. Il est aussi très vaste :

Dans I. 136. 2, on l'appelle *uru* “ le vaste „ tandis que dans V. 66. 6 il est *vyacishtha* “ le très étendu „. Ces expressions rappellent l'épithète : *vourugaoyaoiti*, appliquée dans l'Avesta au dieu céleste Mithra “ le dieu aux larges campagnes „. L'éclat de cette empyrée auquel les gâthâs font allusion est célébré également dans le Veda, comme le prouvent plusieurs des épithètes déjà mentionnées.

Pour arriver à ce royaume, il y a des routes, ce sont celles de l'*ṛta* (I. 136. 2) (de même que dans l'Avesta, c'est par l'*asha* “ justice, ordre „ que l'on arrive au *khshathra*) mais ce sont aussi celles que parcourt le soleil (I 24. 8). C'est Varuṇa qui a tracé ce chemin large qui mène à son royaume élevé que ni les oiseaux les plus rapides, ni les eaux du ciel, ni les vents impétueux ne peuvent atteindre (I. 24. 6).

Varuṇa, la nuit, contemple cette route de ses cent yeux (VII. 34. 10), c'est-à-dire de toutes les étoiles du ciel, tandis que, le jour, c'est le soleil, l'œil de Mitra, qui fait la garde sur ces vastes espaces (I. 136. 2 — VIII. 23. 9). Varuṇa, en tant que dieu de la voûte céleste, embrasse tout l'univers, lui le “ seigneur des royaumes „ (VII. 34. 11). C'est parce qu'il embrasse les deux vastes mondes que les dieux unanimement lui ont accordé le *kshatra* (VI. 67. 5) à lui et à Mitra.

(1) litter. “ honoré et orné „ (*nishkrtam yejatam*).

A eux deux, ils soutiennent la voûte du ciel comme deux piliers (VI. 67. 5) tandis que, d'autres fois, l'on dit que le " royaume „ est soutenu par " mille colonnes „ (*kshatram sahasrasthûnam* V. 62. 6).

Ce sont des colonnes ornées d'or et d'airain (lib. 7) qui brillent dans le ciel et il y a un trône d'or sur ces colonnes, (ib. 8) duquel, au lever du soleil, Varuṇa voit l'innocence et la faute (*aditim ditimca*) (ib. 8).

On peut même se demander si cette description ne nous révèle pas la raison la plus ancienne pour laquelle le *kshatra* a été associé avec les métaux. Ce rapport très naturel daterait de l'époque indo-iranienne mais les Zoroastriens lui auraient substitué la relation entre le paradis et l'épreuve du métal fondu par laquelle on en achète la possession.

L'association entre le *kshatra* et la richesse, si fréquente dans les gâthâs, existe, du reste, aussi dans le Veda :

" O Mitra et Varuṇa, donnez-nous grande richesse terrestre et céleste, car grand est votre " royaume „ (ou " royauté „ ?) chez les dieux. Cette allusion à la richesse de la terre et à celle du ciel est tout à fait dans l'esprit zoroastrien. De même que le *khshathra* gâthique est le séjour de l'immortalité (*ameretatât*), celui des Indiens est la demeure des immortels (*amrtâni*) (R. V. III. 38).

Aussi bien que le *khshathra* de Zoroastre est celui de l'*asha*, des *ashavan* et de l'*ârmaiti* (" sagesse „), nous trouvons clairement proclamé dans le Veda (VIII. 25. 8) que " Mitra et Varuṇa, qui sont justes (*rtavan*) et sages, se sont établis rois suprêmes. Eux, les rois (*kshatriyâ*) dont les commandements s'imposent, ils ont occupé le " royaume „ (*kshatram*) „.

Ces textes, tout en montrant la grande ressemblance entre le " royaume „ védique et celui des Mazdéens, en divers

traits essentiels, fait voir plus clairement que ceux de l'Iran que ce *kshatra* doit être cherché dans le ciel. Il est intéressant de constater que si l'on parle généralement du royaume de Varuṇa, équivalent de celui de Mazda, c'est-à-dire de deux divinités célestes, on parle aussi dans le Veda du royaume du " Ciel „ (c'est-à-dire de *Dyâus*) en même temps que de celui de la " Terre „ (*Pṛthivî*) (I. 160. 5 — VI. 50. 3).

De cette revue nous pouvons conclure que le *kshatra* doit être compté au nombre des concepts religieux datant de l'époque indo-iranienne, au même titre, du reste, que *ṛta*=*asha* " justice, ordre „ *aramati*=*ârmaiti* " sagesse, soumission, piété „, *sarvatâtî*=*haurvatât* " intégrité, salut, prospérité „ et peut-être, même, en une certaine mesure *Vasu-manas* = *Vohu manah* " bonne volonté, bonne disposition d'esprit „ puisqu'on rencontre cette expression dans l'Inde, tout au moins comme nom d'homme ([1]). De même que ces autres conceptions ont, dans le Veda, un caractère plus naturel, moins personnifié, moins " théologique „ que dans la religion systématisée de Zoroastre, c'est dans le Veda qu'apparaît la conception du *kshatra* sous sa forme la plus indo-iranienne. Il s'agit bel et bien des vastes espaces d'une empyrée céleste et lumineuse où règne le dieu du ciel (Dyâus, Varuṇa, Mazda) et où parviennent des hommes privilégiés après cette vie présente.

Les anciens Hindous faisaient de ce ciel, la récompense de ceux qui pratiquent la " pénitence „ (*tapas*), qui risquent leur vie à la guerre (X 154. 2-5) ou qui se montrent généreux à l'égard des prêtres s'acquittant du sacrifice. Comme toujours dans le Veda, le caractère " cultuel „ de la religion s'affirme

(1) D'après le dictionnaire de Böthlinck et Roth. III. 851. ce nom aurait été celui d'un *ṛshi*, auteur de l'hymne X. 179 ainsi que d'un prince mentionné dans le *Mahâbhârata* (2.323-3.8504-12. 2536. sqq.).

à propos du " royaume ", qui, pour le Zoroastrien, a un aspect plus moral. C'est la récompense du juste, de celui qui a assoupli sa volonté aux préceptes de la foi mazdéenne.

Les Indiens admettent que les élus ignorent la vieillesse et la décrépitude (X. 27. 21), de même que pour le Zoroastrien, le " royaume " est le séjour de l'*ameretatât* " immortalité ". La maladie y est inconnue (Ath. Veda 3. 28. 3) ([1]). Aussi les Iraniens en font-ils le séjour de l'*haurvatât* " santé, salut ".

Nous savons par les gâthâs que la possession du *khsathra* est celle de richesses spirituelles et corporelles, celles d'une félicité profondément attirante pour laquelle les élus envoient des louanges (*garô*) à Mazda.

Quant aux Hindous, ils nous ont laissé dans RV. IX. 113, 7 sqq. une célèbre description de ce séjour de joie, celui " où règne une lumière intarissable, celui où le soleil a été placé, le monde impérissable de l'immortalité *(anâmṛta)*, celui du fils de Vivasvant ([2]), le roi des morts, la demeure lointaine du ciel, celle d'où nous arrivent les eaux, le triple firmament où l'on se meut sans résistance et où se trouvent les régions lumineuses, la plaine vermeille du ciel où les désirs sont satisfaits...., où les joies et les félicités des félicités avec les espoirs des espoirs se réalisent.

L'Atharva Veda nous explique ce qu'est ce triple firmament dont il est question dans cette description enthousiaste : " le monde des eaux, tel est le ciel inférieur, le monde de myrte, tel est le ciel intermédiaire, le troisième c'est le ciel supérieur où séjournent les ancêtres " (XVIII. 2. 48.) ([3]). L'idée d'un royaume de joie pour les justes est donc très ancienne chez les Indo-Iraniens. Elle revêt des formes à peu près identiques

(1) Mac Donell, *Vedic Mythology*, § 74.
(2) *Yama*, le roi des morts qui festoie avec eux dans le grand arbre du ciel.
(3) Oldenberg : *Religion des Vedas*. 1e éd. p. 534.

des deux côtés de l'Indus. Conformément à sa conception religieuse plus élevée, Zoroastre sans modifier sensiblement l'idée même du “ royaume „ en fait une rétribution proprement dite pour les hommes vertueux. Il en fait une entité vivante, si l'on peut dire, animant le juste au même titre que la “ justice „ la “ sagesse „ la “ bonne volonté „ etc. Il en fait aussi une suite normale, presque un aspect de la vie religieuse et morale, c'est le “ royaume que donne, que procure, que produit donc en nous la “ bonne pensée „ comme une sorte de “ grâce „.

Enfin dans ses gâthâs, le prophète de l'Iran fait de ce “ royaume de la bonne volonté „ l'objet d'une prédication, un pôle vers lequel tend la vie pieuse.

Ce “ royaume de Mazda „ bien qu'il suppose une certaine conversion chez l'homme ne demande de lui qu'un effort de bon sens, d'honnêteté, de droiture. Il est aussi éloigné du royaume de Dieu transfigurant les âmes par l'amour, tel que le Christ le prêcha, que l'était la conception juive du royaume à laquelle Jésus rattacha la sienne.

Nous venons de démontrer que le P. Lagrange a tort de croire à l'antériorité du “ royaume „ des Juifs vis-à-vis de celui des Zoroastriens.

Il s'ensuit qu'il faut renoncer à un tel argument pour prouver la dépendance des gâthâs vis-à-vis de la tradition juive. Faut-il renverser les rôles et enseigner que les Israëlites auraient emprunté cette idée à leurs voisins de l'Iran ?

Ce serait, dans l'état actuel de nos connaissances, une conclusion prématurée et simpliste. La constatation que fait le P. Lagrange quand il dit que l'on voit l'idée du “ royaume „ évoluer de façon normale et apparemment indépendante en Israël conserve une grande partie de sa valeur. Entre les peuples de l'Asie antérieure existaient, toutefois, mille contacts

insaisissables, grâce auxquels les conceptions semblables se fécondaient, s'enrichissaient mutuellement sans qu'il pût être question d'emprunt proprement dit. Il ne serait pas étonnant qu'on fût un jour autorisé à conclure que, sous ce rapport, la pensée iranienne ait " stimulé „ celle des Juifs pour reprendre une expression dont se sert précisément, aussi, le P. Lagrange à propos des idées concernant les anges et les démons.

A. Carnoy.

MÉLANGES ÉPIGRAPHIQUES ET ARCHÉOLOGIQUES.

Je me propose de publier sous ce titre une série de courtes notices relatives à l'épigraphie, à l'archéologie et à l'histoire de l'Orient sémitique, et en particulier de la Syrie.

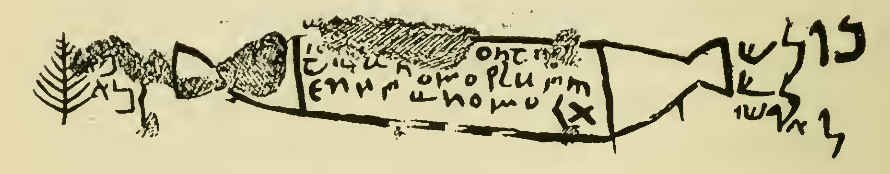
J.-B. Chabot.

I. — Inscription judéo-latine de Sardaigne.

La Sardaigne a fourni un certain nombre de documents puniques au *Corpus Inscript. Semiticarum* (Pars I, n°s 139-163). Depuis l'époque où les inscriptions ont été insérées dans cet ouvrage, d'autres ont été mises au jour [1], et il en est une, encore inédite, dont je traiterai dès que je serai parvenu à surmonter les difficultés de lecture résultant de la mutilation du texte et de l'état défectueux de la pierre [2]. La petite île de S. Antioco (I. Plumbaria) qui renfermait la ville antique de Sulci, après avoir été un comptoir carthaginois, devint le refuge de quelques familles juives, ainsi qu'en témoignent plusieurs épitaphes récemment découvertes, et en particulier celle dont je donne ici la reproduction d'après une photographie qui m'a été gracieusement communiquée par M. P. Gastaldi-Millelire, de Cagliari.

D'après les renseignements qui accompagnaient cet envoi, la découverte a été faite au printemps de 1921, “ dans une chambre sépulcrale creusée dans le tuf, à S. Antioco, au milieu des anciens tombeaux de la nécropole de Sulci, qui sont

maintenant habités par de pauvres gens. En ménageant les fondations d'un four à chaux, le terrain s'affaissa et on se trouva dans un caveau contigu à une ancienne grotte actuellement habitée. Au fond du caveau, on rencontra une sépulture avec une inscription sur le devant, peinte en rouge. Le cercueil était en maçonnerie de tous côtés, bien recrépi, et couvert par une planche de pin fort résineux, enduite de mortier ; la planche s'affaissa au contact de l'air et tomba en poussière noire. Dans le cercueil était un cadavre dont la tête paraissait momifiée, conservant la peau et les dents ; du reste du corps, on ne trouva que les os. On n'a pas pensé à établir le sexe du défunt. On ne recueillit ni poterie, ni objets de valeur : mais ceux-ci auraient pu être dérobés par les ouvriers au moment de la trouvaille. „



Inscription judéo-latine de S. Antioco

Dans une autre lettre, le même érudit me signalait que le tombeau était situé à l'endroit même où l'on avait trouvé, il y a quelques années, la sépulture juive portant l'épitaphe BERONICE IN PACE, accompagnée d'un candélabre à sept branches, et présentant les traces du mot hébreu שלום [3].

La longueur du cadre, tracé au pinceau, dans lequel est enfermée l'inscription latine, est d'environ un mètre, sa hauteur de $0^{m}15$. Les lettres latines ont en moyenne $0^{m}04$ de hauteur, les lettres hébraïques $0^{m}08$. A gauche de l'inscription est figurée une palme grossièrement tracée. Ce symbole n'est pas rare sur les tombeaux juifs, bien qu'il soit moins fréquent que le candélabre à sept branches.

Les textes hébraïques, inscrits à droite et à gauche de l'épigraphe latine, sont ainsi disposés:

[ן]מא	מולש
ןמא	לע
	לארשי

Les mots sont tracés de gauche à droite (fait dont on a déjà quelques exemples [4]), et il faut lire, en rétablissant l'ordre régulier :

שלום על ישראל – אמן אמן
Pax super Israël ! Amen ! Amen !

Cette formule, tirée du Psaume CXXV (Vulg. CXXIV) 5, se rencontre dans un grand nombre d'épitaphes juives ([5]).

L'inscription latine est intéressante à cause de la forme cursive des caractères. Malheureusement la première ligne, qui contenait le nom du défunt, suivi d'un patronimique, et peut-être d'un nom de métier, est en grande partie détruite.

Les lettres suffisamment conservées sont à lire :

i[o]||||||||||||o n t|||||||||||
t . . a n o r o p l u s m
e n u s a n o r o LX

Le nom propre pouvait être *Io[se]* (Joseph). Le nom *Iuda* paraît exclus par les vestiges de la seconde lettre, qui ne sont pas favorables à la lecture d'un *u*.

La fin du texte est à restituer :

. . . *an*(*n*)*or*(*um*) *plus m-*
(*i*)*nus an*(*n*)*or*(*um*) LX

La répétition du mot *annorum* est due à un lapsus. On remarquera les graphies *o* pour *um* et *menus* pour *minus* ([6]).

L'inscription date probablement du IIe siècle de notre ère. On peut comparer l'écriture avec celle des graffites latins trouvés à Pompei.

(1) Cf. W. von Landau, *Neue phönicische und iberische Inschriften aus Sardinien* (Berlin, 1900) ; et J.-B. Chabot, *Punica*, p. 1, 116 (Paris, 1918). — (2) Signalée par Ph. Berger, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1901, p. 578. — (3) Sur cette découverte, voir *Notizie degli scavi d'Antichità*, vol. V, [1908], p. 151. — (4) Cf. *Rép. d'épigr. sémit.*, no 702. — (5) Sur cette formule voir G. I. Ascoli, *Inscrizioni inedite o mal note Greche, Latine, Ebraiche di antichi sepolcri Giudaici del Napolitano* (Turin-Rome, 1880), p. 25. — (6) La même orthographe se trouve dans une inscription de Venosa (Ascoli, *op. cit.*, no 8, p. 53). On lit à la l. 3, mutilée : *//////xit anoro plus m///////*.

II. — Inscriptions palmyréniennes.

1. — D'un voyage à Palmyre, en 1897, M. le colonel Nitot a rapporté un assez joli morceau de sculpture, qu'il conserve dans sa propriété, à Chambon (L.-et-Ch.). La pierre mesure 0m55 en hauteur, sur 0m86 en largeur. Elle porte, en haut relief, trois bustes : à droite et à gauche ceux de deux hommes, représentés aux trois quarts de la grandeur naturelle, et au milieu, un peu à l'arrière plan, celui d'une femme, demi-grandeur naturelle. Le personnage de droite a la tête nue avec des cheveux abondants ; il est imberbe ; celui de gauche, également tête nue, a les cheveux crépus ; il porte la moustache et au menton une barbe clairsemée et frisée. L'un et l'autre tient de la main gauche ramenée sur la poitrine une petite tablette triangulaire anépigraphe [1]. Le petit doigt de cette même main est orné d'un anneau. Derrière le buste de gauche est tendue une draperie accrochée à deux palmes qui encadrent la tête. Cet ornement n'existe pas pour le buste de droite. Le buste de la femme est entièrement nu, sans ornement. La tête est couverte d'un voile rejeté en

arrière : les cheveux retenus sur le front par un bandeau, retombent sur les épaules et descendent sur les seins en une double tresse de chaque côté. Les bras étendus passent derrière la tête des bustes virils et les mains s'appuient sur l'épaule gauche du buste de droite et sur l'épaule droite du buste de gauche.

Trois inscriptions en caractères palmyréniens accompagnent les bustes. Les lettres, assez bien gravées, ont de 12 à 15 millim. de hauteur ; elles étaient primitivement coloriées en rouge ; la couleur a disparu sous l'action de l'air et de la pluie.

a) Au-dessus de l'épaule gauche du buste de droite on lit :

מלא בר	*Malê*
חנבל	*fils de Ḥanbêl.*
חבל	*Hélas !*

b) Au-dessus de l'épaule gauche de la femme :

חרא	*Ḥera*
אמהון	*leur mère.*

c) Au-dessus de l'épaule gauche du buste de droite :

אקיח	*Aqqiaḥ*
אחוהי	*son frère.*
חבל	*Hélas !*

Au dessus de l'épaule droite de ce même buste on distingue des traces de lettres, peut-être un ק et un ח. Il y avait là trois courtes lignes, aujourd'hui illisibles.

Le nom de *Malê* (transcr. gr. Μαλῆς) est très usité à Palmyre, mais les autres sont rarement employés.

חנבל " misertus est Bel ", ne s'est rencontré qu'une seule fois [2] ; cf. le nabatéen חנאל, gr. Ἄννελος.

חרא : cette lecture paraît plus probable que חדא, car la

seconde lettre semble surmontée d'un point. Le nom ne s'était encore rencontré que dans une inscription publiée par Euting ([3]). Une autre inscription, maintenant à la Glyptothèque de Ny Carlsberg (Copenhague) ([4]), renferme le nom féminin הדא, qui est jusqu'ici un unicum. Les deux formes correspondent, croyons-nous, à deux noms différents.

אקיה : ce nom a déjà été signalé dans une inscription honorifique bilingue, gravée sur la console d'une colonne du grand temple de Palmyre ([5]). Il est transcrit en grec (à l'accus.) Ἄκκεον. Il ne paraît pas être d'origine araméenne, mais plutôt sud-sémitique.

2. — Le British Museum possède une trentaine d'inscriptions palmyréniennes gravées pour la plupart à côté de bustes funéraires. Toutes ces inscriptions ont été éditées, à l'exception d'une seule, acquise en 1912, et qui porte le nº d'inventaire 104460. Elle est gravée sur un fragment de pierre mesurant 0m19 de hauteur sur 0m20 de largeur. Au-dessous de l'inscription on voit encore les restes d'un ornement primitivement composé de deux feuilles séparées par un médaillon. Celui-ci devait occuper le centre de la décoration ; il se trouve maintenant à l'extrémité de la pierre ; il est évident que la moitié du bloc a disparu, à droite. Il devait y avoir deux inscriptions, probablement funéraires, et sans doute placées entre deux bustes. De l'inscription de droite, il ne reste que des traces ; celle de gauche est complète. On lit :

צלם זבידא	//////////////
בר נצרא ב[ר]	////// [ב]ר
מלכא זבידא	///////////א

Image de Zebîda	. . . .
fils de Naṣra, fils	. . . . . *fils de*
de Malka, (fils de) Zebîda.	. . . . *a* .

Tous ces noms figurent déjà dans l'onomastique palmyrénienne. La lecture נצרא n'est pas douteuse, bien que la seconde lettre ressemble plus à un ח qu'à un צ. Le nom est rendu en grec, dans une inscription bilingue, par Νασράλλαθε (au vocat.) (6); d'où l'on voit que la forme נצרא est une contraction, une sorte d'appellation familière. De même מלכא, différent du nom très fréquent מלכו (gr. Μάλχος, Μάλιχος ; lat. *Malchus*), pourrait être une forme contractée de מלכאל (7). Jusqu'ici מלכא ne s'était rencontré que dans un fragment du Louvre (8).

3. — Parmi les antiquités recueillies dans le musée nouvellement fondé à Beyrouth, se trouve un petit monument palmyrénien inscrit sous le nº 37. M. Virolleaud, directeur du Service des Antiquités, a eu l'obligeance de m'en envoyer une photographie. Le relief représente un personnage en pied, vu de face, tête nue, vêtu d'une robe, chaussé de brodequins ; la main gauche ramenée sur la poitrine tient un oiseau, la droite, pendante, porte une grappe. L'inscription gravée à gauche de la tête se lit :

עגילו	*ʿOgîlu,*
בר	*fils de*
אושי	*Aušai.*
חבל	*Hélas !*

Notre personnage n'est probablement pas " Ogilu, fils de Aušai, et petit fils de Kohailu „ qui, au mois d'avril de l'an 57 de notre ère, se fit construire à Palmyre un tombeau dont la dédicace est maintenant au Musée du Louvre (A. O. 2203) (9) ; mais il peut être son petit fils. En général, dans les reliefs funéraires de Palmyre, les personnages figurés en

pied avec un oiseau à la main sont des enfants. Le plus souvent les garçons ont les pieds nus.

(1) Ces tablettes portent ordinairement une courte épigraphe, le plus souvent une exclamation funéraire (חבל ou בתעלמא), quelquefois le nom du défunt. Cf. *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 135. — (2) *Ibid.*, n° 726. — (3) *Epigraphische Miscellen*, n° 22 (Berlin, 1885). — (4) Cf. J.-B. Chabot, *Notes sur quelques monuments araméens (Journ. asiat.*, 1906, I, p. 294). — (5) M. Sobernheim, *Palmyrenische Inschriften*, (Berlin, 1905), n° 5. — (6) Lidzbarski, *Handbuch der nordsemit. Epigraphik*, p. 480. — (7) Euting, *Epigraphische Miscellen*, n[os] 29, 30. — (8) Cf. *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 1641. — (9) Cf. Clermont-Ganneau, *Etudes d'Archéologie orientale*. t. I, p, 119.

UN SCEAU AVEC INSCRIPTION SUD-ARABE.

Le Musée biblique de l'Université de Louvain a fait en 1914 l'acquisition d'un sceau en calcédoine chez un antiquaire de Jérusalem. D'après les dires du marchand, ce sceau viendrait de la région de Medaïn-Saleḥ. Nous savons par les inscriptions découvertes par Doughty, Huber, Euting, Jaussen et Savignac que cette ville fut le centre d'une colonie minéenne très florissante.

Le sceau porte la légende :

חי *Ḥay* —
ום *ûm*

Nous retrouvons ce nom propre arabe dans plusieurs inscriptions minéennes ou sabéennes, parmi lesquelles nous citerons Halévy 69; Praetorius 6 = Brit. Mus. 657; Praetorius 8 = Brit. Mus. 654.

Le même nom se rencontre sans la mimation dans D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*, V, XXX, LIII, LVIII, LX et Jaussen-Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, T. II, min. 27.

G. Ryckmans.

ÉTUDE SUR LES FRAGMENTS D'UN CODE PRÉ-HAMMOURABIEN EN RÉDACTION SUMÉRIENNE.

Par un effet de la grande loi de la solidarité humaine, nous nous intéressons à l'histoire de toutes les époques antérieures à la nôtre, si reculées soient-elles.

Toutefois il faut reconnaître que les choses, que nous désirons savoir, varient de nature, suivant leur distance dans le temps.

Pour les temps contemporains ou voisins, il nous faut le récit des faits avec leurs détails. Relativement à des époques plus éloignées, la substance des faits nous intéresse toujours ; mais, dans la mesure de l'ancienneté de ceux-ci, nous nous détachons de leurs particularités. Enfin, sur les âges très lointains du nôtre, ce n'est point tant les faits précis que la mentalité et les mœurs que nous voulons connaître. Il n'y a, en effet, que les faits contemporains ou peu éloignés qui puissent exercer une influence sur notre vie sociale, nationale ou privée et qui par suite soient susceptibles d'intérêt pour nous. Tandis que, au contraire, la mentalité et les mœurs des époques voisines de la nôtre sont partagées par nous, nous ignorons complètement la façon habituelle de penser et d'agir de nos lointains devanciers.

Or, pour connaître l'esprit et les mœurs d'une époque reculée, rien ne vaut un code civil accompagné d'une collection de contrats ou de procès. Issues non de conceptions arbitraires d'un despote, mais émanées de la mûre réflexion

d'un législateur sur la pratique de la vie, les lois civiles renseignent exactement sur la mentalité d'un peuple aux points de vue social et moral. Destinées, comme le prouvent les contrats et les procès, non à posséder la valeur purement idéale de belles règles théoriques, mais bien à diriger pratiquement l'activité des personnes, les lois nous fournissent un critère incomparable pour porter un jugement autorisé sur les mœurs d'un peuple, si lointain soit-il.

Déjà, par le code des Hammourabi et par les contrats et procès de la Ie dynastie babylonienne, nous étions bien renseignés sur la façon de penser et la manière d'agir des peuples de la Chaldée et de l'Elam vivant à la fin du troisième et au début du deuxième millénaire avant J.-C.

Maintenant nous sommes renseignés sur la mentalité et les mœurs d'hommes appartenant à une époque antérieure. D'abord nous possédons une soixantaine de procès, rédigés en sumérien, provenant de Lagash et datant de la période de la dynastie d'Ur (2474-2357 av. J.-C.) (1). Sachant que les lois sumériennes et sémitiques ont pour origine des décisions de tribunaux, cette découverte était déjà suggestive pour la connaissance des idées et des mœurs des Sumériens. Mais grâce aux découvertes successives du Prof. Clay, en 1915 et du P. Scheil en 1920 nous possédons 26 articles d'un code sumérien que tous les indices manifestent comme étant pré-hammourabien.

(1) Le premier texte de ce genre *Di-til-la* (sentence), relatif à deux mariages, a été publié par Scheil (*Recueil de Travaux*, XXII, note CI. 4, en 1900). Ensuite Pélagaud tenta l'interprétation d'un ensemble de procès sumériens en se servant de tablettes provenant de Lagash et publiées soit par Thureau-Dangin, soit par Virolleaud. Plus tard de Genouillac publia un certain nombre de textes semblables provenant de Tello (Lagash) et actuellement au Musée de Constantinople. Enfin ce même assyriologue fit une étude de ces procès sous le titre de *Textes juridiques de l'époque d'Ur*, dans la *Revue d'Assyriologie*, I et II, 1911.

LES DOCUMENTS CONTENANT LE CODE SUMÉRIEN — MÉTHODE ADOPTÉE POUR SA TRADUCTION — PROGRAMME DES QUESTIONS TRAITÉES DANS SON ÉTUDE.

Jusqu'à ce jour nous sommes bien loin de posséder un code pré-hammourabien en rédaction sumérienne comparable, pour l'étendue et pour l'importance, au code de Hammourabi. Au lieu de la belle stèle monumentale du Louvre, ce sont trois tablettes d'argile, ayant plus ou moins subi l'injure du temps, qui nous présentent les lois sumériennes. De la sorte la législation sumérienne, au lieu de se manifester à nous par 282 lois encadrées par un superbe prologue et par une conclusion tour à tour enthousiaste et menaçante, ne nous est connue que par 26 lois plus ou moins éparses.

C'est en 1915 que le Professeur A. Clay publia et traduisit une tablette, écrite en langue sumérienne et contenant neuf lois, dans les *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection, N° 28*. Ces lois se trouvent toutes sur le revers de ce document, son côté face n'offrant plus aucun vestige d'écriture. A l'aide d'un titre, que porte cette tablette, Langdon a pu lui assigner, comme date, l'époque de la première dynastie d'Ur, et comme lieu de provenance, l'école de Lagash (1).

Les deux autres tablettes, relatant des fragments du code sumérien pré-hammourabien, proviennent de Niffer, l'ancienne Nippur, en Basse-Chaldée ou pays de Sumer. Le Musée de Philadelphie les conserve sous les numéros 8284 et 8326. Le

(1) Ce titre est *Ti-la (décisions) de Nidiba et Hani*. Mais *Ti-la*, dit Langdon, est apparemment une abréviation de *di-ti-la* et la phrase est caractéristique de l'école de Lagash et de la première période d'Ur. En sémitique, *di-ti-la* équivaut à *dinu gamru*, c'est-à-dire jugements complets. Cf. LANGDON, *The Code of laws sumerian compared with the Code Hammurabi*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, octobre 1920, p. 492.

Dr Lutz en fit paraître deux publications : dans *Selected Sumerian and Babylonian Texts, pl. CVIII-CIX, cf. pl. VII*, et dans vol. I, pl. II des *Publications of the Babylonian Section, University Museum, Philadelphia*, No 101 (duplicata 100) et 102. Le premier de tous, le P. Scheil donna la traduction de ces précieuses tablettes, dans la *Revue d'Assyriologie, XVII, I (1920)*. C'est donc le savant orientaliste français qui a fixé le premier le sens général de toutes les lois sumériennes inscrites sur les tablettes 8284 et 8326, et qui a eu ainsi le grand mérite de frayer la voie aux traducteurs postérieurs. Tel est le fait, que se plaît à reconnaître l'un d'eux, Langdon. Ayant demandé à Philadelphie une collation plus exacte des textes, celui-ci traduisit à son tour ces fragments de code civil. La plupart du temps, l'œuvre de Langdon coïncide avec celle de son prédécesseur. Mais, grâce à sa démarche auprès de l'Université de Pensylvanie, l'orientaliste anglais a pu obtenir quelques lectures, et par suite quelques interprétations meilleures, ainsi que le P. Scheil se plaît à le reconnaître lui-même.

Sa traduction des nouvelles lois sumériennes, Langdon la fit suivre de celle de la tablette de Clay No 28. Au code sumérien ainsi formé, il joignit une introduction et un commentaire. Et tout ce travail, il le lut d'abord à la Conférence des Orientalistes, à Paris, au mois de juillet 1920, et ensuite il le fit paraître dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, octobre 1920.

Plus récemment encore M. Morris Jastrow a communiqué au P. Scheil quelques notes sur sa traduction, qui très obligeamment nous ont été prêtées [1].

(1) En somme les variantes entre les traductions de Scheil et de Jastrow sont minimes. Pour les §§ 4, 7, 8, 9 néanmoins, Jastrow admet un sens se rapprochant de celui de Langdon. Qu'on ne croie pas cependant que l'interprétation de ce

* * *

Nous nous proposons ici de donner une traduction accompagnée de notes explicatives du code sumérien, et d'en faire ensuite une étude.

Evidemment les trois tablettes de code sumérien, que nous possédons, ne se suivaient pas immédiatement. Pour leur assigner un ordre, nous nous inspirons de l'ordre du code de Hammourabi, ainsi que Langdon en a sagement agi. C'est pourquoi nous plaçons les tablettes du Musée de Philadelphie avant celle de Clay et, parmi les documents provenant de Nippur, nous mettons le N° 8284 avant le N° 8326. Dans le code hammourabien, en effet, les questions de jardin, de maison et d'esclave précèdent les affaires de famille, et les cas de réparation de dommages viennent en dernier lieu. Tout le monde comprendra qu'en appliquant aux deux codes un ordre identique, on a simplement la prétention de tenir une conduite sage, et nullement l'intention de préjuger de la suite réelle des lois dans le recueil sumérien. Entre les lois de ce dernier et celles du C. H. nous constatons assez de divergences pour exclure l'hypothèse d'une disposition différente dans les deux œuvres.

Nous reproduisons la traduction de Scheil ou celle de Langdon. Pour les tablettes provenant du musée de Philadelphie, le P. Scheil ayant été leur premier interprète, c'est son texte que nous empruntons de préférence, à moins que le sens de Langdon ne soit meilleur; d'ailleurs nos notes signalent tou-

dernier soit regardée comme irréprochable par son compatriote. Beaucoup d'erreurs y ont été, au contraire, constatées par Jastrow.

On ne saurait trop reconnaître le mérite qu'a eu le P. Scheil à frayer la voie à tous les herméneutes du code sumérien. Tout le premier, le savant assyriologue français avoue que le texte sumérien a des obscurités que son peu d'ampleur ne permet pas d'éclaircir.

jours les variantes quelque peu importantes existant entre les deux traductions et les remarques de M. Jastrow. Quant à la tablette de Clay N° 28, nous donnons la traduction de Langdon, la seule que nous ayons à notre disposition.

Outre les variantes entre les versions Scheil, de Langdon et de Jastrow, dans les notes accompagnant celles-ci, nous signalons les références des lois sumériennes avec les lois de Hammourabi et nous expliquons brièvement les articles les plus difficiles du code récemment découvert.

Cette traduction annotée ayant été donnée, nous étudierons ensuite le code Pré-Hammourabien. Ainsi que nous l'avons fait pour le code de Hammourabi, une analyse préludera à cette étude. Puis, en face de cette analyse, se posera naturellement la question de savoir si nous avons entre les mains une copie suivie d'un code ou simplement un choix de lois. Il nous faudra ensuite établir que nous avons affaire à une œuvre pré-hammourabienne.Ces questions préliminaires ayant été élucidées, ce sera alors que nous pourrons faire l'étude proprement dite du recueil de lois sumériennes.

A notre sens, la meilleure méthode sera de faire cette étude par voie de comparaison avec l'œuvre législative de Hammourabi.

Le rapprochement entre deux codes si voisins par l'époque et par le lieu se recommande par plusieurs considérations : il est d'une parfaite équité ; il est éminemment suggestif ; il fournit enfin un moyen de contrôle assuré à la postérité qui conçoit le désir bien légitime de vérifier le bien fondé des prétentions de Hammourabi à l'originalité et à la perfection dans le domaine juridique.

A supposer qu'il existe des rapports entre des lois sumériennes et des lois hébraïques, assurément nous n'omettrons pas de les signaler.

* * *

I. Tablette N° 8284 du Musée de Philadelphie.

§ 1.

Col. I 1-7. Si quelqu'un confie à un autre un terrain vague à planter en verger, et si celui-ci n'a pas achevé de planter en verger ce terrain vague,

8-11 à celui, qui a planté le verger, on mettra dans sa part le terrain vague qu'il a négligé (Scheil) (1).

§ 2.

12-16. Si (un homme) se charge du jardin d'un autre et ne le fait pas fructifier, mais le néglige, il paiera dix sicles d'argent (Langdon) (2).

§ 3.

17-21. Si (quelqu'un) dans le verger d'autrui coupe un arbre, il payera une demi-mine d'argent (Scheil) (3).

§ 4.

22. Col. II 1. Si la maison d'un homme est à côté du terrain vague d'un homme qui le néglige,

2-7 et (si) le propriétaire de la maison dit au propriétaire du terrain vague : " ton terrain vague est négligé ; dans le but de séparer ma maison, fortifie ta maison „,

(1) Identique, sauf de légères variantes de formules, avec C. H. § 61.

(2) Le P. Scheil a traduit ainsi cette loi : " *Si quelqu'un pénètre dans le verger d'autrui, séjourne dans la culture, il payera dix sicles d'argent.* „. Tout porte à croire que la lecture de Langdon, qui est confirmée par celle de Jastrow est préférable. Le sens trouvé par Scheil suppose une mesure bien draconienne et n'a aucun équivalent dans le C. H. Au contraire, avec l'interprétation de Langdon, on obtient une loi tout à fait sage, en harmonie avec le contexte et analogue à C. H. § 65).

(3) Identique à C. H. § 59, sauf la clause " ***sans la permission du maître du jardin*** „.

8-9 et (si) les paroles concernant l'arrangement sont établies,

10-13 le propriétaire du terrain vague indemnisera le propriétaire de la maison pour tout ce qu'il a perdu (Langdon) (1).

§ 5.

14-22. Si la servante ou l'esclave de quelqu'un s'enfuit hors de la ville, on convaincra le propriétaire de la maison,

(1) Pour cette loi, Scheil avait donné la traduction suivante, qui est bien différente : 22 — Col. II, 1. *Si à côté de la maison de quelqu'un un autre néglige un terrain vague, 2-7 si le maître de la maison dit au maître du terrain vague : " ton terrain vague est négligé, ma maison on va agrandir, ta maison en sera plus forte, 8-13 on fixera ensemble les conditions du loyer (?) et le maître du terrain vague comptera en sus au maître de la maison tout son dégât.*

Cette loi est obscure dans les deux traductions que nous avons relatées, aussi les deux interprètes ont-ils expliqué le sens qu'ils avaient trouvé. Le P. Scheil avait fort bien précisé le sens obscur de sa traduction par la formule " *construction forcée avec bail forcé* „. C'est en effet le maître du terrain vague qui doit construire, puisque le nouveau bâtiment lui appartient, " *ta maison en sera plus forte* „. Mais il est forcé de louer cette construction au propriétaire de la maison voisine. C'est ainsi que celui-ci peut dire : " ma maison on va agrandir „ et qu'on parle de conditions de loyer. Il est de toute justice que l'on dédommage le propriétaire de la maison avoisinante du tort qu'aurait pu causer à son immeuble la nouvelle construction. Ainsi entendue, cette loi aurait été destinée, comme les §§ 1 et 9, à favoriser et le travail et la mise en valeur de tous les biens.

Quant à Langdon, il explique ainsi sa traduction : " Le sens de cette loi semble être assez clair, mais l'expression est faite d'une façon confuse. Un homme a bâti une maison ; un côté de celle-ci est supporté par le mur qui sépare son terrain du champ de son voisin. Il enjoint à son voisin d'avoir à fortifier son mur. Et, s'il néglige d'agir ainsi, ce voisin est condamné à payer toutes les pertes subies par le propriétaire de la maison. La confusion des interprètes est causée par l'allusion de la ligne 6 " fortifie ta maison „ ; mais il n'y a pas là d'allusion à la maison placée sur la propriété adjacente. Le mot " maison „ est couramment employé pour " mur „.

Morris Jastrow donne une interprétation encore plus claire que celle de Langdon : *Si à côté de la maison de quelqu'un, la propriété négligée de quelqu'un s'est écroulée, si le maître de la maison dit au maître de la propriété négligée : " ta propriété négligée s'est écroulée, ma maison a été endommagée, fortifie ta maison „, on fixera le rapport, ce rapport (ou la somme) indiqué sera confirmé, et le maître de la propriété négligée devra rembourser au maître de la maison le montant de sa réclamation.*

où, pendant un mois, il aura trouvé asile, et tête pour tête il fournira.

23. Rev. Col. I 1-2. S'il n'a pas d'esclave, il payera 25 sicles d'argent (Scheil) (1).

§ 6.

3-7. Si quelqu'un conteste à son maître son état de servitude,

8-11 on confirmera une deuxième fois son état de servitude à son maître,

12-13 cet esclave sera vendu (Scheil) (2).

§ 7.

14-16. Si là il a une maladie, alors il y aura un don du roi,

17 il ne sera pas laissé dans le dénûment (Langdon) (3).

(1) Langdon, comme Jastrow, traduit " *dans la ville* „. Cette variante de détail doit-elle être préférée à la traduction de Scheil ? Pour l'affirmative, il y a le fait que cet esclave est recueilli dans une maison. Pour la négative, il y a la vérité qu'un esclave ayant fui sa ville est bien mieux dissimulé, dans l'hypothèse qu'il se serait réfugié dans une maison d'une autre ville, et enfin la ressemblance avec C. H. §§ 15 et 17. On convaincra le propriétaire de la maison d'avoir donné asile à l'esclave d'autrui.

Le C. H. prévoit ce même cas dans § 16 pour les esclaves du palais ou d'un *muskinu,* dans § 19 pour ceux de maîtres ordinaires.

(2) Pour le châtiment 12-13, nous lisons dans Langdon la variante : " *sur son front on fera une marque (avec un fer chaud).* Au fond cette marque était destinée à empêcher cet esclave de recouvrer la liberté. Grand rapport avec C. H. § 282, où le châtiment est " on lui coupera l'oreille „.

(3) Le P. Scheil traduisait ainsi : " *Si la catastrophe n'a rien emporté du maître* ... „ Et il disait : " Ce paragraphe semble tronqué. L'exemplaire copié par le scribe finissait ; la tablette suivante ne donnait pas la suite „. On pourrait admettre aussi, dans cet ordre d'idées, que le copiste se serait ravisé dans le choix qu'il aurait fait de cet article pour l'inscription.

Dans ses notes sur la traduction de Scheil, Jastrow dit que *miqtum* signifie ici " état d'incapacité, d'impuissance „. Il ne fait aucune réflexion sur les manières diverses dont Rev. Col. I 14-17 est traduit par Scheil et par Langdon.

§ 8.

18-21. Si là il a une maladie et si de son plein pré il vient vers un homme libre

22-23 que cet homme libre ne le rejette pas, à la place de son choix, qu'il le fasse aller (Langdon) ([1]).

§ 9.

Rev. Col. II 1-7. Si quelqu'un a porté accusation contre un autre pour une œuvre qui n'était pas faite, pour une matière qu'il ne connaissait pas, et si cet homme n'a pas réussi à faire la preuve,

8-9 qu'il supporte le châtiment comme (correspondant à) la matière dont il a accusé l'autre (Langdon) ([2]).

(1) Scheil traduit ainsi cette loi : " *Si quelqu'un en frayeur devant la catastrophe, l'a précédée (par la fuite), cet homme n'a pas péché, au tribunal de son choix, il se présentera* „.

Langdon explique ainsi les §§ 7, 8 : " Ils pourvoient d'une façon compatissante à la détresse d'un esclave atteint d'une maladie incurable. Celui-ci reçoit une aumône royale, et au cas où il se réfugie chez un homme libre, il sera protégé et conduit à une maison préparée pour de telles occurrences, ou bien à quelque endroit où il peut désirer aller „. Avec raison cet assyriologue reconnaît que cette loi est obscure et incertaine et qu'une interprétation aussi claire est son œuvre. Toutefois il déclare que *miqtum* signifie " maladie „ et le P. Scheil souscrit à cette opinion.

M. Jastrow donne une traduction qui se rapproche de la précédente et qui semble plus vraisemblable : " *Si (un esclave) devenu incapable va de son plein gré vers un homme, cet homme ne le restituera pas, librement il s'en ira où il voudra* „. Pour la dernière phrase, Jastrow adopte une traduction proposée en note (5) par Scheil. C. H. § 278 relatif à l'esclave malade est tout différent.

(2) La traduction de Jastrow se rapproche de celle de Langdon et possède plus de clarté : " *Si quelqu'un à un autre un vain rapport sans autorité (fondement) a communiqué, et (si) cet homme n'a pas établi le rapport qu'il a communiqué, il supportera les conséquences de sa faute* „.

Dans les traductions Langdon et Jastrow, cette loi viserait les fausses accusations comme C. H. §§ 3, 4, 127.

Traduction Scheil : " *Si quelqu'un, (étant) dans l'état de faiblesse, a révélé à un autre " qu'il ne pouvait „, cet homme ne sera pas jugé ; puisqu'il a averti il a échappé à la faute* „. Cette loi envisagerait les cas de force majeure, comme C. H. §§ 244, 249, 266 pour la garde des troupeaux.

§ 10.

10-15. Si le maître ou la maîtresse d'une maison a abandonné la charge de la taxation sur une maison et s'y est soustrait, et si un autre l'a supportée,

16-22 pendant trois ans, il (le maître) ne l'expulsera pas : celui, qui a supporté la charge de la taxation de la maison, prendra cette maison ; et le maître de la maison ne réclamera pas (Langdon) (1).

§ 11.

23-24. Si un maître de maison . . . . .

(fin de la tablette 8284)

II. Tablette N° 8326 du Musée de Philadelphie.

§ 12.

Col. I 1-4. Si quelqu'un épouse une deuxième femme, et si elle lui enfante des enfants,

(1) Traduction Scheil : " *Si le maître d'une maison ou la maîtresse d'une maison, néglige le revenu d'une maison, et si un autre en tire du profit, pendant trois ans (celui-ci) n'en sortira pas (de la maison) : celui, qui a tiré du revenu de la maison, l'emportera chez lui : et le maître de la maison ne réclamera pas.* „ De cet article, Scheil donne l'explication suivante : " Si le propriétaire d'une maison (au sens large : d'un bien), ne sachant la faire valoir, a laissé un autre en tirer parti, l'industrie de celui-ci lui profitera durant trois ans, sans que le propriétaire puisse l'évincer. „

Langdon dit que les §§ 10, 11 commencent probablement un groupe de lois sur la propriété et la taxation. Et il considère § 10 comme l'équivalent de C. H. § 30. En effet, il dit que le mot sumérien *gu-un* (l. 13) équivaut au babylonien *ilku*, taxe établie, tribut, et il montre que *ilku* est synonyme de *biltu*. Puis il dit que la phrase (l. 14), quoique non-grammaticale, équivaut à *iddina u dabbir* " a abandonné (le champ) et fui „ C. H. § 30. Col. X 55, 56. Le sumérien *tum* correspondrait en effet à *daparu* : éloigner, écarter. La traduction de Jastrow se rapproche beaucoup de celle de Langdon : " *Si le maître d'une maison ou la maîtresse d'une maison omet de payer la taxe de la maison, si quelqu'un la supporte (paie), pendant trois ans il ne sortira pas l'homme qui supporte la taxe de la maison (mais) il occupera (cette maison), et le maître de la maison ne réclamera pas.* „

5-8 sa *širiqtu*, que de la maison de son père elle a apportée, est à ses enfants.

9-13. Les enfants de la (première) épouse et ceux de la deuxième femme partageront le bien de leur père à parts égales (Scheil) [1].

§ 13.

14-17. Si quelqu'un épouse une femme et qu'elle lui donne des enfants, et si ces enfants sont vivants,

18-19 et si une servante donne aussi des enfants à son maître,

20-25 le père affranchira la servante et ses enfants ; les enfants de la servante ne partageront pas la maison (la fortune) avec les enfants du maître (Scheil) [2].

§ 14.

26. Col. II 1. Si l'épouse meurt, si, ensuite, (la servante) demeure avec le conjoint et qu'il l'épouse . . . . . .

Col. II 1-6 les fils et les filles, qu'à son maître elle a enfantés, ne seront plus enfants . . . . . . ?, mais augmenteront sa maison (Scheil) [3].

§ 15.

7-13. Si à quelqu'un sa femme n'a pas donné d'enfants,

(1) Identique à C. H. § 167, qui cependant est plus précis.

(2) Analogue à C. H. §§ 170, 171, sauf la faculté laissée au père d'adopter les enfants de l'esclave.

(3) Langdon traduit ainsi : " Si son épouse choisie en premier est morte, si, après la mort de sa femme, il prend sa servante (?) . . . . . les fils et les filles, qu'à son maître elle a enfantés, fils comme fils jouira de sa maison (fortune). „ A cause d'une lacune et du fait que, au dire de Langdon, on n'a pas encore trouvé le verbe *dug* (épouser) dans un passage semblable, le sens de cet article est obscur. Toutefois la traduction de Langdon est conforme au sens général trouvé par le P. Scheil : " Il semble que les enfants de la servante non reconnus par le mari deviennent *ipso facto* légitimes, si, l'épouse venant à mourir, le mari épouse cette servante. „ De fait Jastrow lit 6 : " seront égaux „ .

et si, avec une prostituée, en lieu public, il engendre des enfants,

14-17 à cette prostituée il devra donner pain, huile et vêtement ;

18-20 les enfants, que la prostituée lui a enfantés, seront ses héritiers ;

21-25 mais, aussi longtemps que l'épouse vivra, la prostituée ne pourra cohabiter avec l'épouse dans la maison. (Scheil) [1].

§ 16.

26-29. Si quelqu'un détourne l'épouse d'un autre,

30, 31 . . . . . . on la liera et de la maison elle ne sortira plus ;

Rev. Col. II 1-6 son conjoint, qui, en épouse principale ?, l'avait épousée, élèvera au rang d'épouse une deuxième femme (Scheil) [2].

§ 17.

7-11. Si un gendre à la maison de son beau-père apporte le tribut (?) et donne le don de mariage (?) . . . . [3]

(1) " Si à quelqu'un sa femme n'a pas donné d'enfants, et, si avec une hiérodule, sur le grand chemin, il engendre un enfant, il devra sustenter cette hiérodule en grains, huile et laine ; du fils, que l'hiérodule lui a enfanté, il dira " il est mon fils „ ; mais aussi longtemps que l'épouse vivra, l'hiérodule ne pourra cohabiter avec l'épouse qu'il a choisie en premier lieu. „ Langdon, qui remarque : " cette loi prouve que l'hiérodule était une femme née libre et, en conséquence, par suite de sa caste et de sa profession sacrée, ses enfants sont légitimés par l'enlèvement „. Les variantes entre les deux traductions ne portent que sur les détails.

(2) " Si quelqu'un détourne les yeux de l'épouse d'un autre et si celle-ci est prise sur son sein, elle ne sera pas renvoyée de la maison ; la femme à laquelle il est marié, devient sa seconde épouse ; la femme qu'il a choisie en premier lieu, supportera cela „. Langdon. Sauf de minimes variantes, les deux traductions coïncident. On peut comparer avec C. H. § 129. Il est évident que dans C. H. la pénalité est plus forte. Scheil explique la chose en prétendant que dans C. P-H. il ne s'agit que d'une tentative d'adultère " détournement des yeux „. Langdon attribue la différence dans la pénalité, à une différence dans la manière d'apprécier le crime. Dans C. H. § 141, on trouve une sanction analogue.

(3) Le mauvais état de la tablette n'a pas permis de lire davantage ni mieux.

III. Tablette de A. Clay, N° 28.

§ 18.

Si (un homme) heurte la fille d'un homme libre et qu'il cause la chute de ce qui était dans son intérieur, il payera dix sicles d'argent.

§ 19.

Si (un homme) frappe la fille d'un homme libre, et qu'il fasse tomber ce qui était dans son intérieur, il payera un tiers de mine d'argent (1).

§ 20.

Si un homme qui était envoyé pour une commission, en traversant une rivière, reconnaît que son bateau est perdu, il payera à son propriétaire le loyer du bateau, jusqu'à ce qu'il l'ait renfloué, et sa diminution de valeur (2).

§ 21.

Si un enfant adoptif a dit à son père et à sa mère : " Tu n'es pas mon père, tu n'es pas ma mère ,, il sera déshérité de maison, champs, jardin, esclaves, propriétés ; et il (le père adoptif) vendra cet enfant (?) pour son prix intégral.

(1) La différence qu'il y a entre § 18 et § 19 c'est que dans le premier cas le coup provoquant l'avortement est involontaire. Le C. H. n'envisage pas l'accident provenant d'un heurtement involontaire. Le § 19 correspond au C. H. § 209, hormis la pénalité qui est double dans C. P-H.

La loi sumérienne, dans les vestiges qui nous en sont parvenus, ne suppose pas la mort de la femme. C. H. § 210. Ici, comme ailleurs, on ne rencontre pas de lois spéciales pour la fille d'un muškenu ni pour l'esclave.

(2) Langdon expose ainsi la situation : " Un homme était commandé pour une mission. Cet agent, en traversant une rivière, a été cause de ce que le bateau du batelier a été perdu. Il doit payer le loyer de ce bateau, jusqu'à ce qu'il soit renfloué, et aussi la dépréciation de sa valeur. Selon C. H. 238, un bateau renfloué a perdu la moitié de sa valeur ,, .

Et si son père et sa mère lui disent : " Tu n'es pas notre fils „ ils seront privés des ustensiles de la maison (1).

§ 22.

Si à un fils adoptif son père et sa mère disent : " Tu n'es pas notre fils „ de la maison et de la cité ils seront forcés de s'en aller (2).

§ 23.

Si (un homme) a pris, pour l'épouser, la fille d'un homme libre, sur la rue, et (si) son père et sa mère ne la reconnaissent pas,

S'il dit à son père et à sa mère " je . . . . . . ? „ son père et sa mère la lui donneront en mariage (3).

§ 24.

Si (un homme) a pris, pour l'épouser, la fille d'un homme

(1) Ainsi que le remarque Langdon, C. H. n'a pas d'article supposant le renîment à la fois par l'enfant adoptif et par ses parents adoptifs. C. H. § 192 décide de couper la langue à l'enfant d'un favori ou d'une courtisane ayant renié ses parents. C. H. § 191 stipule qu'un homme ne peut renvoyer un enfant qu'en lui donnant sur sa fortune un tiers de part de fils héritier. C. H. § 169 permet au père de déshériter un propre fils coupable une deuxième fois de faute grave.

Langdon observe encore très justement que d'après C. P-H. § 21, il semble que tout enfant adoptif ait droit à l'héritage de ses parents adoptifs, ce qui n'est pas clairement indiqué dans la loi sémitique. C. H. § 190. 191. Les contrats KU. III, 17, IV 779 = Schorr. 8, 9 prévoient un renîment mutuel des parents et d'un enfant adoptif. La pénalité pour l'enfant coupable, c'est une marque d'esclave et la vente. Pour les parents, ils sont punis comme le marque C. P-H. § 21. Dans les textes juridiques de l'époque d'Ur, publiés et traduits par de Genouillac, nous voyons une fille vendue par son père, XI, par sa mère. *Revue d'Assyriologie*, VIII, I. Mais le motif de cette vente est omis.

(2) à peu près semblable à la deuxième partie de C. P-H. 21, sauf l'exil de la ville. Langdon dit que ce fait prouve que sur la tablette 23 on a compilé des lois disparates.

(3) Langdon nous avertit que l'expression *e-gi* qu'il traduit par " prendre pour mariage „ signifie littéralement " confiner dans la maison „ et qu'elle se rapporte à l'habitude de confiner à la maison un couple nouvellement marié, pour un peu de temps.

libre, sur la rue, et (si) son père et sa mère l'ont su, celui qui l'a prise, pour un mariage, sera saisi et jugé.

Dans la maison du dieu ..... il .... [1].

§ 25.

Si un bouvier laisse un lion dévorer (un bœuf), il présentera au propriétaire une bête d'égale valeur [2].

§ 26.

Si un bouvier laisse un bœuf se perdre, bœuf pour bœuf (au propriétaire) il restituera [3].

* * *

Pour faciliter l'étude du code Pré-Hammourabien, il sera bon de grouper ses diverses lois en un tableau analytique.

Tablette du Musée de Philadelphie N° 8284.

I. Des vergers et des jardins § 1-§ 3.
   1. Plantation inachevée d'un terrain vague en verger § 1.
   2. Jardin négligé § 2.
   3. Arbre coupé dans le verger d'autrui § 3.

(1) Dans cette loi et dans la précédente, il s'agit manifestement d'une union illégitime. Mais le sens précis de ces deux lois, en grande partie à cause des lacunes, n'est pas bien clair. Il semble toutefois que, dans le premier cas, les parents cèdent à la pression qui leur est faite, tandis que dans le second ils s'y opposent.

(2) Dans C. H. nous ne trouvons pas de loi identique à celle-la. C. H. § 266 prévoit bien une bête dévorée par un lion, mais sans faute de la part du pâtre. Le § 267 suppose la culpabilité du pâtre, mais pour le cas de maladie du bétail. § 244 parle d'un bœuf loué et dévoré par un lion, sans faute de la part du locataire.

(3) Assez semblable à C. H. § 263 parlant d'un bœuf échappé et condamnant le bouvier à rendre bœuf pour bœuf.

II. Obligations et responsabilité du propriétaire d'un mur adossé à une maison § 4.

III. Les Esclaves § 5-§ 8.

1. Recel d'esclave fugitif § 5.
2. Contestation par un esclave de son état de servitude § 6.
3. Cas de maladie § 7 et § 8.
   A. Assistance par don royal § 7.
   B. Libre choix du lieu d'asile § 8.

IV. Fausses accusations § 9.

V. Droits sur une maison de celui qui, au défaut de son propriétaire, en paye l'impôt § 10.

Tablette du Musée de Philadelphie N° 8326.

VI. Du droit des enfants d'une deuxième femme de participer à l'héritage paternel avec les enfants de la première épouse § 12-§ 14.

1. Quand la deuxième femme est une épouse § 12.
2. Quand c'est une servante § 13.
3. Quand c'est une servante épousée après la mort de l'épouse § 14.

VII. Sort de la prostituée ou hiérodule, dont un homme, marié à une épouse stérile, a eu des enfants ; destinée de ceux-ci § 15.

VIII. Tentative d'adultère § 16.

Tablette de A. Clay, N° 28.

IX. Indemnité due pour un avortement produit par des heurts ou des coups §§ 18, 19.

X. Indemnité pour un bateau loué et coulé § 20.

XI. Pénalité pour renîment, soit de parents adoptifs par

un fils adoptif, soit d'un fils adoptif par ses parents adoptifs §§ 21, 22.

XII. Mariage par rapt §§ 23, 24.

XIII. Responsabilité du bouvier pour bête dévorée ou perdue §§ 25, 26.

Il nous paraît évident que les tablettes, dont nous venons d'analyser la teneur, supposent l'existence d'un véritable code. Le fait est attesté par la façon dont ces lois sont formulées et par le nombre des articles, qu'on doit évaluer, en tenant compte des parties effacées des tablettes.

Si nous nous trouvons en présence d'un code sumérien, les copistes, auxquels nous devons nos trois documents, l'ont-ils consigné intégralement, ou au contraire ont-ils fait un choix parmi les divers articles ? Tout d'abord, il est absolument sûr que le hasard s'est chargé de choisir les tablettes qu'il nous a livrées. Manifestement celles-ci ne se suivent pas d'une façon immédiate. On peut même se demander avec Langdon, si la tablette de Clay, qui provient d'Erech, faisait partie du même code que les deux autres, qui ont été fournies par les fouilles de Nippur ?

Il est incontestable que les documents du code sumérien présentent des groupes de loi se rapportant à un même sujet. Mais ces groupes de loi sont assez disparates entre eux. De plus, ils sont loin d'épuiser les sujets traités. Sans doute, dans le code de Hammourabi, nous constatons bien un certain défaut de suite entre les divers groupes de lois ; mais ces incohérences sont beaucoup moindres que celles de nos tablettes sumériennes. Assurément le recueil sémitique n'épuise pas toujours les sujets qu'il traite ; ainsi l'esclave apparaît aux C. H. §§ 15-20, où il est question de sa fuite, et aux C. H. §§ 278-282, qui traitent de la résiliation de sa vente, sans

tenir compte de ses interventions soit dans le droit familial, soit dans le droit pénal. Mais un simple coup d'œil sur la table analytique du code de Hammourabi suffit à manifester que les lois y sont mieux groupées d'après la nature de leurs sujets et que les diverses matières y sont traitées d'une façon plus complète. Aussi nous pensons que l'ordre des lois tel qu'il est sur nos trois tablettes sumériennes impose une de ces deux conclusions : la rédaction du C. P-H était inférieure à celle du C. H. ; ou encore le scribe de nos tablettes a fait un choix parmi les articles du code, sans toutefois s'appliquer à ne consigner que des lois disparates. Mais, même dans l'admission de cette hypothèse de la sélection, on devrait croire à l'existence d'un véritable code sumérien. Si tronqués qu'ils soient, les groupes de lois sont assez caractéristiques sur nos tablettes pour qu'il en soit ainsi. Aussi pouvons-nous pleinement souscrire au jugement de Langdon : " Les matières se suivent assez pour faire voir que nous avons un code réel, disposé d'après des principes scientifiques „ (1).

* * *

Les tablettes sumériennes ne portant aucune date, comment a-t-on pu assigner au code sumérien une époque antérieure à celle du code de Hammourabi ?

A priori on était en droit de supposer l'existence d'un code sumérien antérieur à la loi de Hammourabi.

Avant la découverte des tablettes de lois sumériennes, on possédait des documents en la même langue relatant des procès (2). Or ceux-ci sont datés de la première dynastie

(1) op. laud. p. 493.

(2) Ces textes proviennent de Tello, l'ancienne Lagash. Au dire de Langdon (p. 491) nous en possédons soixante qui sont tout à fait bien conservés. Thureau-Dangin publia plusieurs de ces procès dans le *Recueil de tablettes chaldéennes*. Pélagaud en a donné une traduction dans *Babyloniaca*, III, 81-132.

Dans le IIe volume des *Tablettes de Tello*, M. de Genouillac édita 26 procès.

d'Ur, à laquelle on assigne la date 2474 à 2357 (1). Mais si nous examinons les vingt-six documents traduits et expliqués par H. de Genouillac, nous constatons que si certaines sentences peuvent s'expliquer par l'équité naturelle, il n'en va pas ainsi de toutes. Assurément les lumières du bon sens ont suffi aux juges sumériens pour leur permettre de résoudre des cas relatifs à des contestations de propriété, à des vols, à la rupture d'un mariage non consommé (XXII), ou à la perte d'un document (XXV). Mais il est nombre d'autres cas où il semble qu'un droit positif a dû être nécessaire aux magistrats de Lagash pour appuyer leurs décisions. Ainsi il ne résulte du droit naturel ni que l'esclave voleuse d'autrui soit attribuée à sa victime (I), ni qu'il soit affranchi l'enfant d'une esclave issu des rapports de celle-ci avec un homme libre (VI), ni qu'une épouse puisse être répudiée moyennant une indemnité de dix sicles d'argent (VII et XIV), ni que les parents puissent vendre pour l'esclavage leurs enfants (XI, XVI), ni qu'un homme, dont l'épouse est stérile, ait le droit de prendre son esclave pour concubine (XIX), ni enfin que des fiançailles soient rompues par défaut du consentement maternel (XXIII).

conservés au Musée impérial Ottoman et provenant des fouilles françaises de Tello. Enfin, dans la *Revue d'Assyriologie*, V. VIII, nos I et II, pp. 1-32, sous le titre de *Textes juridiques de l'époque d'Ur*, M. H. de Genouillac a fait paraître la transcription, la traduction et la brève explication de 23 procès sumériens (1911).

(1) Dans les dates de ces documents, nous trouvons souvent les noms de *Bur Sin* et de *Gimil Sin*, rois ayant appartenu à la 1re dynastie d'Ur.

La durée que nous assignons à cette dynastie est limitée par les chiffres donnés par Langdon (*op. cit.* p. 491). Le terme ultime 2357 correspond aux calculs faits par M. Thureau-Dangin. Dans la *Revue d'Assyriologie*, XV, N 1 (1918), il donne *la Chronologie de la dynastie de Larsa* ainsi que celle de la dynastie d'Isin, à l'aide d'un prisme possédé par le Musée du Louvre AO 7025, provenant sans doute de Senkéreh, dont il a comblé les lacunes avec les dates de divers contrats. Il s'est encore servi d'un texte publié par Clay, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection*, no 32. Or c'est en 2357 que cet assyriologue fait commencer les dynasties de Larsa et celle d'Isin. Mais on admet que la dynastie d'Ur a fini l'année même où ont débuté ces deux dynasties.

De fait. Mr de Genouillac déclare que “ ces minutes de jugement, antérieures de quatre siècles à la loi de Hammourabi, sont pour l'histoire du droit babylonien d'un intérêt particulier „ (1). Et il rapproche certains de ces procès de quelques articles du code de Hammourabi (§§ 282, 175, 139, 140, 145) (2). Le § 6 du code sumérien lui fournirait maintenant un appui aussi solide que C. H. § 282 pour expliquer le procès 4, qui relate la contestation par un esclave de son état de servitude. Aussi nous nous croyons autorisés à dire que les procès de Tello en général semblent supposer l'existence d'un code législatif plus ou moins étendu, à l'époque de la dynastie d'Ur.

Des titres sumériens apposés sur des tablettes relatant des fragments du Code de Hammourabi permettent de supposer la préexistence d'un code sumérien. Ces textes en effet signifient “ jugement „. Or, dans le pays d'Akkad aussi bien que dans celui de Sumer, ce sont les décisions judiciaires qui ont servi de fondement aux lois. Alors comme aujourd'hui s'est vérifié le principe que la jurisprudence a créé la loi. Mais, si pour les lois de Hammourabi on a fait appel aux décisions légales de Sumer, n'était-ce point en vertu de la préexistence dans ce pays d'un recueil de sentences judiciaires ou de lois ? En tout cas Langdon n'hésite pas à tirer une pareille conclusion. “ Il est, dit-il, par conséquent obvie que le code sémitique était modelé sur la procédure sumérienne et sur les méthodes de codification sumériennes „ (3).

(1) loc. cit. p. 1.

(2) Procès 4, 6, 7, 19.

(3) Le fait sur lequel Langdon étaye son raisonnement est le suivant : “ Sur une tablette de Philadelphie, il y a une particularité d'un intérêt exceptionnel. Les §§ 113 et 120 du C. H. ont un titre sumérien : *di-dib-ba nig é-zi-ga, jugements rendus sur ce qui a été enlevé d'une maison*. Le § 113 concerne le vol de grains d'un silo ou d'un grenier ; le § 120 vise un abus de confiance de la part

Le même assyriologue trouve sur la tablette publiée par Cray No 28 un critère autorisant à faire remonter l'origine de ses lois à la première période d'Ur. " En tête, les lois sont appelées *ti-la de Nidaba et Hani*, soit *les décisions de Nidaba et de Hani*. Or *ti-la* est apparemment une abréviation de *di-ti-la*, expression caractéristique de l'école de Lagash et de la première période d'Ur „ (1). Au fait nous trouvons le titre *di-til-la* en tête des procès provenant de Tello et datant de la première dynastie d'Ur. Cette expression signifie mot à mot " jugement final „.

Les tablettes de Philadelphie étant dépourvues, non seulement de date, mais encore de toute espèce de titre, sur quels critères s'est-on appuyé pour assigner à leurs lois une époque antérieure à celle de Hammourabi ?

L'écriture et la langue ont suffi au P. Scheil pour tirer une telle conclusion. Du premier coup d'œil, le docte herméneute a vu que la forme des signes sur les deux tablettes était beaucoup plus archaïque que celle que l'on constate sur les documents contemporains de Hammourabi. De plus le sumérien des présentes tablettes est pur de tout sémitisme, sauf une seule exception (2). Or dans les documents sumériens, contrats ou procès, contemporains du grand monarque de Babylone, on discerne des sémitismes, en quantité suffisante.

De plusieurs façons, la critique interne confirme la conclu-

d'un banquier, ou du gardien d'un grenier, qui vole du blé confié à sa garde. „ op. cit. p. 491.

Que les lois sumériennes et sémitiques aient pour origine des sentences judiciaires, Langdon le prouve d'après la signification du mot loi dans les deux langues, qui équivaut à " sentence rendue manifeste „ en sumérien et à " décision légale „ en sémitique *(dinu)*. Cf. C. H. " *Dinat mišarim ša Hammurabi* „ XXIVr 1-3.

(1) Ibid. p. 492.

(2) Il s'agit du mot *miqtum*, nom d'une maladie §§ 7, 8.

sion qu'a suggérée au P. Scheil son expérience d'assyriologue consommé. On constate d'abord que, pour les articles semblables, la rédaction du C. H. est bien plus complète, bien plus précise et par suite bien plus explicite que celle du C. P. H. La chose est particulièrement évidente pour C. P-H. §§ 5, 12, 13 et C. H. §§ 16, 19, 167, 170, 171. Or il semble légitime de prétendre que les lois les plus claires ont été formulées plus tardivement. De plus, pour les articles analogues, nous constatons que, dans le document sumérien, les sentences sont plus conformes au droit naturel. Ainsi il est plus simple et plus pratique de vendre l'esclave ayant contesté son état de servitude C. P-H. § 6 que de le maintenir, fût-ce l'oreille coupée, chez son ancien maître C. H. § 282. De même, il est plus naturel de condamner le receleur d'esclave à fournir un autre esclave ou à payer une amende C. P-H. § 5, que de le tuer C. H. §§ 16, 19. Or il paraît évident que les sentences les plus simples et les plus naturelles ont été les plus primitives. Enfin nous trouvons dans le C. P-H. un cas général et très pratique qui est absent du C. H. Il s'agit de C. P-H. § 16 qui envisage le cas général de la tentative d'adultère, tandis que C. H. § 141 énumère plusieurs infractions aux obligations d'une épouse sage et fidèle. Or on s'explique qu'un code postérieur ait omis des cas simples et ordinaires, si ceux-ci étaient déjà réglés par une législation antérieure. Mais, dans l'hypothèse contraire, l'omission serait inexplicable.

On le voit, les preuves implicites s'unissent aux indices explicites pour assurer au code sumérien l'antériorité sur le code de Hammourabi. Le P. Scheil a donc très justement caractérisé le code récemment découvert, en le dénommant " Code Pré-Hammourabien „. Langdon dit lui aussi très exactement : " Les deux codes se ressemblent beaucoup pour

le contenu et la phraséologie; et la loi sumérienne est évidemment l'avant coureur de la législation sémitique „ [1].

* * *

Très complaisamment, dans le prologue de son code, Hammourabi se donne comme le fondateur du droit dans le pays, et, en conséquence, il se décerne le titre de " roi du droit „ [2]. Déjà l'étude des contrats et des procès de la première dynastie babylonienne permettait de conclure que l'existence d'un code civil sous les prédécesseurs de ce monarque était chose à peu près certaine. La découverte des fragments du code Pré-Hammourabien met en évidence le fait que dans un pays voisin le droit était codifié, et cela à une époque encore plus reculée qu'on ne l'imaginait. Bien plus, le code sumérien présente plusieurs lois analogues à celles du recueil sémitique. On ne peut donc pas souscrire aux éloges que se décerne Hammourabi soit pour son initiative de codification, soit pour l'originalité de son œuvre juridique. Tel est le résultat le plus clair d'une comparaison entre le C. P-H et le C. H.

Si la découverte du Code Pré-Hammourabien enlève à Hammourabi son titre de " roi du droit „ en tant qu'initiateur, lui conserve-t-elle cette prérogative en tant qu'auteur d'un progrès considérable ? En d'autres termes le code de Hammourabi est-il bien supérieur au code Pré-Hammourabien ?

Tout d'abord nous devons avouer notre impuissance à donner une réponse pertinente à cette question. Même, si nous possédions dans leur totalité les deux codes, la décision serait malaisée. A cause de la complexité des points de vue, les

(1) Op. laud. p. 493.
(2) " Alors Anu et Enlil m'appelèrent, Hammourabi, grand, élevé, craignant mon dieu, pour faire luire le droit dans le pays „ C. H. col. I, 28-34.

appréciations morales sont toujours délicates. En tout cas, pour donner un avis autorisé, il faudrait pouvoir instituer une comparaison entre les deux codes tout entiers. Or, bien loin de posséder le C. P-H. dans sa totalité, aucune des questions auxquelles il touche n'est traitée complètement. Tandis que 282 lois à peu près du C. H. nous sont parvenues (1), 26 lois du C. P-H. seulement nous ont été livrées. Et, sur le droit familial, nous n'avons que 5 articles du C. P-H à mettre en parallèles aux 68 articles du C. H. Du chef de leur inégalité d'étendue, nous ne pourrons instituer qu'une comparaison limitée entre les deux codes. Il nous sera interdit de préjuger l'absence dans le C. P-H. de lois analogues à celles du C. H. Toute notre attention devra se concentrer sur les lois similaires de deux recueils, et sur les absences dans le C. H. de lois présentes dans le C. P-H. Une comparaison ainsi limitée ne nous autorisera qu'à porter un jugement restreint sur la perfection relative des deux codes. Mais, comme ordinairement la partie est de même nature que le tout, on pourra considérer les résultats de cette comparaison partielle comme symptomatiques des conclusions qu'aurait amenées une comparaison totale.

Examinons donc successivement les lois similaires des deux codes, puis les articles du C. P-H. qui font défaut dans le C. H. Commençons par les articles relatifs à la propriété, pour terminer par ceux qui se réfèrent au droit familial.

Pour la section relative à la culture des jardins et des vergers, les articles C. P-H. §§ 1, 2, 3 se retrouvent dans C. H. §§ 61, 65, 59. A la vérité C. H. § 65 infligerait au jardinier négligent une sanction plus équitable que C. P-H. § 2 ; mais l'état de conservation de la stèle du Louvre rend

(1) Nous mettons une approximation. à cause de la difficulté de l'évaluation exacte du nombre d'articles compris dans la lacune.

conjecturale la leçon " conformément au revenu du champ voisin „.

La législation sur l'esclave du C. P-H. nous apparaît plus sage et plus humaine que celle du C. H. Cette conviction nous est inspirée autant par les lois similaires des deux recueils que par celles qui sont spéciales au C. P-H. N'est-il pas à la fois plus juste et plus pratique de condamner le receleur d'esclave à fournir un autre esclave, ou, en cas d'impossibilité, à payer une amende C. P-H. § 5, que de tuer ce coupable C. H. §§ 16, 19 ? Pareillement ne vaut-il pas mieux vendre un esclave rebelle C. P-H. § 6, que de le maintenir chez son maître avec l'oreille coupée C. H. § 282 ? Peut-être certaines personnes pourraient-elles prétendre que C. H. dénote une civilisation plus avancée, parce que le droit de propriété y est mieux sauvegardé ? Mais une pareille allégation ne saurait être soutenue. Le code qui fait le mieux respecter la propriété, c'est celui qui recourt à des sanctions équitables, et non pas celui qui fait appel à des châtiments exagérés et cruels. Quant aux §§ 7 et 8 du C. P-H., si la traduction qu'en donne Langdon était certaine, il faudrait reconnaître que des procédés aussi charitables envers l'esclave malade sont inouïs, non seulement dans le C. H., mais parmi les contrats babyloniens. Si C. H. § 278 s'occupe de l'esclave malade c'est pour résilier sa vente et non pour lui assurer un don royal, ou lui procurer le refuge de son choix C. H. §§ 7, 8. Mais nous avouons que cet exemple isolé dans l'antiquité sémitique de charitable compassion envers l'esclave nous laisse un peu sceptique sur la parfaite exactitude de la traduction de Langdon. Aussi préférons-nous ne pas faire état de ces deux lois pour affirmer une supériorité du C. P-H. sur le C. H. La loi sur les fausses accusations C. P-H. § 9 a une compréhension fort générale et elle émet une sentence

tout à fait équitable. D'après le code sumérien, en effet, tout faux accusateur subit lui-même le châtiment dû au délit, dont il voulait charger autrui. Le code de Hammourabi prévoit et punit lui aussi le crime d'une fausse accusation. Mais, sur ce point, il ne contient ni loi aussi générale, ni sanction aussi équitable que le recueil sumérien. En effet, C. H. § 3 ne prévoit le faux témoignage que pour une cause devant entraîner la peine de mort. C. H. § 4 vise la subornation de témoins. Enfin C. H. § 127 ne vise que la fausse accusation d'adultère contre une prêtresse ou une épouse : la marque d'esclave inaliénable est la peine décrétée contre ce coupable.

Toute la différence qui existe entre C. P-H. § 10 et C. H. § 30, c'est que cette dernière loi est restreinte aux officiers et aux soldats, tandis que le premier article concerne tout le monde. En vérité il est difficile de comprendre pourquoi la portée de la loi sémitique n'est pas aussi étendue que celle de la loi sumérienne.

Les deux codes sévissent contre les auteurs d'un avortement par suite de coups C. P-H. §§ 18 et 19 et C. H. §§ 209-214. A côté de ressemblances générales, les deux législations présentent des divergences certaines. Tout d'abord, suivant son habitude, le C. H. a des lois spéciales pour chaque catégorie de citoyens, hommes libres, *muškenu*, et esclaves ; au contraire le C. P-H., ici comme ailleurs, méconnaît toute classe sociale et légifère pour tout homme. La loi sémitique envisage la mort de la mère, que celle-ci soit femme libre § 210, issue d'un *muškenu* § 212, ou esclave § 214. Quant à la loi sumérienne, il nous faut bien reconnaître qu'elle néglige cette éventualité dans les §§ 18 et 19 ; mais, vu l'insignifiance du nombre de ses articles qui nous sont manifestés, nous ne sommes pas autorisés à prétendre, bien loin de là, que cette législation omettait de statuer sur l'occurrence

d'un pareil malheur. Ainsi que l'observe Langdon, l'insuffisance de nos informations sur les lois préhammourabiennes en cas d'avortement, est d'autant plus regrettable, qu'elle soustrait à notre examen un fait très important pour la conclusion de notre comparaison ; nous voulons parler du point de savoir si le C. P-H. contenait la cruelle et injuste sanction de C. H. § 210, en vertu de laquelle la fille du coupable devait être tuée. Par contre, nous constatons dans la législation sumérienne une distinction importante qu'ignore le recueil de Hammourabi. De fait le C. P-H. distingue si l'avortement a été provoqué par des heurts ou par des coups, c'est-à-dire si cet accident a été causé involontairement ou volontairement : et dans le premier cas, il impose une pénalité deux fois moindre que dans le second. Personne ne saurait contester la valeur morale d'une pareille prise en considération du degré de responsabilité. Il n'y a pas de doute au contraire que le C. H. envisage seulement des coups volontaires, puisqu'il emploie ici le verbe *mahaṣu* (§§ 209, 211, 213) dont le sens déjà manifeste est encore précisé par son emploi C. H. §§ 195, 202-207 (1). Constatons enfin que le C. P-H. punit plus sévèrement que le C. H. l'avortement provoqué par des coups volontaires. Tandis en effet que la loi sumérienne inflige dans ce cas une amende de vingt sicles d'argent, la loi sémitique stipule dix sicles d'argent, c'est-à-dire la même somme que pour le heurtement involontaire dans C. P-H. § 18.

Le code de l'alliance légifère sur le même cas en ces termes: *Si des hommes luttent et s'ils heurtent une femme enceinte, et s'ils la font accoucher, et s'il n'y a pas d'autre dommage, le coupable subira l'amende que lui impo-*

(1) Notons que le C. H. §§ 206 et 207, pour les blessures et l'homicide, tient compte du caractère volontaire et involontaire de ces actes.

sera le mari de la femme, et il la paiera par l'intermédiaire des juges.

S'il y a un autre dommage, il paiera vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure. (Ex. XXXI 22-25.)

On le voit, la loi hébraïque envisage le même cas que la loi sumérienne C. P-H. 18, c'est-à-dire l'avortement par suite de coups involontaires. Ceci est marqué et par le sens très clair de heurter du verbe *naghaph*, et par le fait que la chose arrive à l'occasion d'une dispute avec un tiers. Vu la cruauté du crime, on ne saurait faire un grief au code hébreu d'avoir omis d'envisager l'avortement procuré par coups volontaires, ainsi que le fait C. P-H. § 19 et que le considère uniquement C. H. §§ 209-214. Au lieu d'être fixée par la loi, l'amende pour cet accident dans Ex. XXI 22 est laissée à l'appréciation du mari sanctionnée par la décision des juges. Evidemment la sentence des Hébreux devait donner lieu à plus de contestations que les sanctions des Sumériens et des Sémites. Mais moins mécanique elle était peut-être plus susceptible de tenir compte de la grande variété des circonstances. D'ailleurs l'intervention des juges constituait une garantie d'équité. La loi d'Israël prévoit non seulement la mort de la mère, comme C. H. §§ 210, 212, 214, mais encore de moindres dommages. Et la sanction du talion est assurément plus équitable que le meurtre de la fille du coupable exigé par C. H. § 210.

C. P-H. § 26 et C. H. § 263 sont tous deux relatifs à la perte d'un bœuf par le pâtre et ils admettent tous deux la sanction suggérée par le droit naturel, c'est-à-dire le remplacement de l'animal perdu.

Qu'on l'entende suivant la traduction du P. Scheil ou selon

celle de Langdon, C. P-H. § 4 est absent du code de Hammourabi. On peut présumer néanmoins qu'un article analogue faisait partie de ceux qui ont été effacés de la stèle du Louvre. Il est peu croyable en effet que la loi sémitique ait passé sous silence une question aussi litigieuse que celle des murs mitoyens. De fait des contrats relatifs à cette affaire nous sont parvenus.

Dans le C. H. nous ne trouvons pas de loi absolument similaire à C. P-H. § 20, mais nous y rencontrons tous les éléments permettant de résoudre ce cas. Ainsi le code sémitique règle le cas de la perte par négligence d'un bateau vide et d'un bateau chargé §§ 236 et 237. Et surtout C. H. § 238 nous apprend que pour un bateau coulé puis renfloué, on devait payer une somme d'argent équivalente à la moitié de la valeur de cet esquif.

Enfin le C.H. ne contient pas de loi identique à C.P-H. § 25. La loi de Hammourabi considère assurément le cas d'un bœuf dévoré par un lion, mais elle innocente le pâtre §§ 244, 266. Malgré cette divergence dans les sanctions, il n'y a pas d'opposition entre les deux législations. Il y a simplement différence de points de vue. Le code sumérien suppose de la négligence de la part du bouvier. Le code sémitique n'en admet pas. En effet, d'après le § 244 c'est à la campagne et par suite hors de la portée de son gardien que le bœuf est dévoré ; et d'après § 266, c'est dans le parc, c'est-à-dire dans un lieu présumé sûr qu'un pareil accident s'est produit. Pour des cas, où il y aurait eu négligence de la part du bouvier, il est à croire que C. H. § 263 était appliqué : cette loi condamne le bouvier, ayant par négligence laissé échapper un bœuf à rendre bœuf pour bœuf. S'il en était ainsi, la même faute serait punie de la même façon dans les deux codes.

Nous avons achevé la comparaison entre les deux codes

au point de vue du droit de propriété. Si nous hésitons à attribuer la supériorité au code sumérien, nous pouvons du moins déclarer nettement qu'il n'est point surpassé par le code sémitique. Ainsi donc, pour établir le droit de propriété parmi ses peuples, Hammourabi pouvait s'inspirer d'une législation qui valait bien la sienne.

Parmi les articles de nos fragments sumériens consacrés au droit familial, trois seulement ont leurs équivalents dans le code sémitique, tandis que les autres sont étrangers à ce dernier. L'étude de cette double catégorie de lois nous est nécessaire pour avoir une opinion sur la valeur respective des deux codes, au point de vue du droit familial.

Ce sont C. P-H. §§ 12, 13, 16 qui correspondent à C. H. §§ 167, 171, 129.

Dans C. P-H. § 12 et C. H. § 167 il s'agit de l'héritage de groupes de frères nés de deux mères différentes, c'est-à-dire de frères germains. Pour le fond, les deux lois sont identiques. Mais la rédaction du C. H. est plus explicite que celle du C. P-H. Le C. H. § 167 dit très clairement qu'il s'agit de deux épouses successives et sauvegarde ainsi le principe monogame. Mais une telle précision fait défaut dans C. P-H. § 12. Cette dernière loi ne spécifie en effet nullement si la première épouse est décédée, quand le mari en prend une seconde (1).

(1) Hâtons-nous de dire que nous ne prétendons nullement que C. P-H. ait autorisé la bigamie. Il faudrait des preuves positives pour admettre une législation en désaccord soit avec le C. H., soit avec les contrats et les procès de la Ire dynastie babylonienne, soit avec les textes juridiques de la dynastie d'Ur. Or, dans le cas présent, ces preuves n'existent pas. Bien plus, nous pouvons expliquer le silence de C. P-H. § 12 et insinuer que le principe monogame régissait aussi la législation pré-hammourabienne.

Puisque nous ne possédons que des extraits du C. P-H. et comme le § 12 représente le début de la partie de son droit familial, qui nous est parvenue, il est tout à fait légitime de supposer que la monogamie était clairement exprimée dans des articles antérieurs, lesquels nous manquent encore. De plus, les C. P.-H.

Certainement C. P-H. § 13 est analogue à C. H. § 171. La situation est identique de part et d'autre. Dans les deux cas nous trouvons les mêmes personnes en présence : un homme, avec une épouse et ses enfants, d'une part, et avec une servante et ses enfants, d'autre part. Pas plus que C. H. § 170 et § 171, C. P-H. § 13 ne nous dit en vertu de quel droit cette servante a été admise à donner des enfants au mari de l'épouse, si bien que la difficulté d'expliquer l'introduction de cette personne est la même dans les deux codes (1). Enfin comme C. H. § 171, C. P-H. § 13 décrète l'affranchissement de l'esclave et de ses enfants, ainsi que l'inhabilité de ceux-ci à hériter de la fortune paternelle.

§§ 14 et 16 plaident fortement en faveur du caractère monogame de la loi sumérienne. Le premier article suppose en effet que la servante-concubine n'est élevée au rang d'épouse, qu'après la mort de celle qui occupait cette place. Et dans § 16, nous voyons que le mari ne peut prendre une seconde épouse principale, qu'autant que la première s'est rendue coupable.

(1) Evidemment cette femme n'est pas introduite en vertu de la loi C. H. § 145. D'abord le nom employé pour la désigner est différent : *sugetu* dans § 145 et *amtu* dans §§ 170, 171 (*geme* en sumérien § 13). Puis § 145 spécifie qu'il s'agit d'un cas où l'épouse n'a pu " faire posséder d'enfants „ à son mari. Or, dans C. P-H. § 13 aussi bien que dans C. H. § 170, 171, il est question des enfants de l'épouse.

Il y aurait moins de difficultés à expliquer par C. H. § 144 l'entrée au foyer de l'époux de la servante, à laquelle font allusion C. P-H. § 13 et C. H. §§ 170, 171. De part et d'autre, il s'agit de servante *(amtu)*. Mais, quoique la chose ne soit pas exprimée aussi clairement que dans C. H. § 145, il semble bien que dans le cas visé par C. H. §§ 144, 146, 147 il s'agisse d'une épouse stérile qui, par le moyen de sa servante, procure des enfants à son mari. Et pourtant C. P. H. § 13 et C. H. §§ 170, 171 supposent que l'épouse a des enfants.

Il nous semble que l'on peut alléguer trois sortes d'explications. 1° Si, d'après C. H. § 145, le mari ne pouvait prendre de concubine *sugetum* qu'au seul cas de la stérilité de son épouse, une pareille condition ne lui était pas imposée pour la prise d'une concubine esclave *amtu*. L'omission d'une pareille licence résulterait du caractère casuistique du C. H. Nous avouons que cette explication nous paraît peu satisfaisante. De deux choses l'une, en effet : ou cette servante était soumise à l'épouse, alors c'était à celle-ci à la donner à son époux, conformément aux §§ 144, 146, 147 ; ou elle ne lui était pas soumise, alors c'était une concubine *sugetum* selon § 145.

2° Les enfants de l'épouse pouvaient être nés postérieurement à ceux de l'esclave, comme la Bible rapporte la chose pour Sara et Rachel. Cette solution ne

Mais la grande différence entre les deux lois, c'est que C. H. § 170, 171 autorise seul l'adoption des enfants de la servante par le père et par suite leur admission à son héritage. De ce point de vue nous n'hésitons pas à déclarer la supériorité de la loi sémitique sur la loi sumérienne. La faculté laissée au père d'adopter les enfants qu'il a eus de son esclave est un droit tout à fait conforme à la justice naturelle et pleinement en harmonie avec les sentiments spontanés d'un cœur paternel. Envers de tels enfants cet homme a des devoirs qu'il lui est impossible de remplir suffisamment par le simple affranchissement. La justice nous oblige à reconnaître que le code sumérien contenait peut-être une loi, qui ne nous est pas parvenue, autorisant l'adoption des enfants de l'esclave, tout comme C. H. § 170. D'ailleurs, ainsi que nous allons le dire, C. P-H. § 14 indique un moyen pour les enfants de l'esclave d'avoir accès à l'héritage paternel.

Certainement la loi C. P-H. § 16 a de l'analogie avec C. H. § 129. Mais, comme la pénalité est bien moins forte dans la loi sumérienne que dans la loi sémitique, on peut se demander si, dans les deux articles, il s'agit exactement du même cas. Le P. Scheil ne le pense pas. Ainsi qu'il l'a marqué dans

nous paraît pas excellente. En effet la maternité, après un certain temps de stérilité, nous paraît être un fait plutôt rare. Or C. P-H. § 13 et C. H. §§ 170, 171 font allusion à une chose courante.

3° La meilleure interprétation, selon nous, est qu'il ne faut pas entendre C. H. § 144 dans le sens strict d'après lequel la stérilité serait une condition nécessaire pour que l'épouse ait le droit de donner une esclave à son mari. D'abord cette condition n'est pas imposée pour le § 144, comme elle l'est pour le § 145. Nous pourrions donc nous tromper en supposant que, d'après § 144, seule une épouse stérile pouvait donner une servante à son mari. Le contrat C. T. VIII. 22b, qui nous présente un époux et une épouse achetant une fille destinée à devenir une épouse pour le mari et une esclave pour l'épouse, ne parle pas de la stérilité de cette dernière. Mais, si l'on veut admettre que C. H. § 144 exige le cas de stérilité, l'histoire de Léa suggère de prendre cette situation dans le sens relatif de cessation d'enfanter. Gen. XXX, 9.

sa traduction, la loi sumérienne, loin de parler comme C. H. § 129 d'un adultère consommé, ferait allusion simplement à une question " d'infidélité et de détournement des yeux „. D'un avis différent est Langdon. Selon cet herméneute, C. P-H. § 16 envisagerait un adultère par séduction d'une femme libre, mais tout aussi bien consommé que celui de C. H. § 129. Si l'interprétation de Langdon était absolument certaine, il il en résulterait une conséquence grave pour l'appréciation de la valeur morale de la loi sumérienne. Il faudrait dire, avec l'assyriologue anglais, que, si C. H. § 129 est beaucoup plus sévère, c'est qu'il apprécie beaucoup plus sérieusement le même crime. Tandis, en effet, que la loi sémitique parle de noyer les coupables, la loi sumérienne punit seulement l'épouse, et elle lui applique à peu près les sanctions que C. H. § 141 réserve à l'épouse légère et négligente (1).

D'après C. P-H. § 14, le mari peut, après la mort de son épouse, épouser sa servante et alors leurs enfants des deux sexes seront du même coup institués ses héritiers. Une telle loi est inconnue au code de Hammourabi, qui nulle part ne suppose qu'une esclave puisse devenir épouse de premier rang. La loi de Hammourabi maintient mieux les distances entre les diverses classes sociales et du même coup assure plus de dignité au sein de la société. C. H. § 170 indique un moyen d'admettre les enfants de l'esclave à l'héritage paternel, qui leur est plus avantageux et qui ne comporte

(1) C'est avec la seconde des deux sanctions, dont C. H. § 141 laisse le choix à l'époux, que celle du C. P-H. § 16, a du rapport. Des deux côtés, il y a substitution d'une nouvelle épouse à l'ancienne et réduction de celle-ci à l'esclavage. Cependant le code sumérien est plus sévère, puisque seul il prive de la liberté l'épouse coupable " *on la liera et de la maison, elle ne sortira plus.* „ En présence de cette similitude de châtiment, on pourrait se demander si les fautes visées par C. P-H. § 16, ne sont pas de la même nature que celle qu'indique C. H. § 141 ; (projet d'abandon, folles dépenses, négligence de son mari), avec, cependant, plus de gravité.

aucune mésalliance. Tandis que, c'est seulement dans l'éventualité de la mort de l'épouse que C. P-H. § 14 rend héritiers les enfants de l'esclave, C. H. § 170 admet ceux-ci à l'héritage paternel indépendamment d'une pareille circonstance. La Bible ne fournit aucun exemple du cas C. P-H. § 14, elle en présente pour l'hypothèse de C. H. § 170, 171. C'est parce qu'ils furent adoptés que les enfants de Bhilha et de Zilpha participèrent à l'héritage paternel (Gen. XXXI et XLIX). Au contraire Ismael ne fut pas admis à la filiation et en conséquence il se trouva évincé de l'héritage d'Abraham (Gen. XXI 9-13).

C. P-H. § 15 a beaucoup de rapports avec C. H. § 145, mais il en diffère aussi notablement.

Les deux lois autorisent le mari, au cas de stérilité de son épouse, à recourir à une autre femme pour avoir des enfants. Mais la qualité et la provenance de cette personne ne sont pas les mêmes dans les deux codes. La concubine du C. H., discernée de l'esclave soit par son nom *(šugetum)*, soit par la législation C. H. § 144, et dépourvue de tout caractère sacré, devait être une personne de condition libre et n'exerçant aucune profession publique. Dans ces circonstances, il est à croire que cette *šugetum* était achetée à son père dans le dessein d'en faire une épouse de second rang, moyennant une somme *(tirḫatu)* inférieure à celle qui était versée pour une épouse principale. C'est de cette façon que Šamaš-Nuri est acquise d'après le contrat C. T. VIII 22[b]. Probablement la concubine (šugetum) de C. H. § 144, 145 équivaut à la concubine de la Bible (pilégeš). Or nous voyons un lévite aller à la recherche de son épouse concubine réfugiée chez son père. Jug. XIX, XX (1).

(1) En dehors de ce texte, la Bible parle plusieurs fois des *piléges* et jamais avec blâme.

Après avoir énuméré les enfants que Naḥor eût de son épouse Milka, la Genèse

Le code sumérien nous dit au contraire que la femme à laquelle s'adresse le mari était une prostituée *(kar-lil)*. Evidemment, si nous voulions apprécier les choses d'après notre mentalité moderne, nous devrions condamner le code sumérien au bénéfice du code sémitique. D'après les mœurs actuelles, pour avoir des enfants, il nous semble qu'il vaut mieux recourir à une épouse de second rang qu'à une prostituée publique. Mais dans les mondes sémitique et sumérien, cette personne, loin d'avoir la note d'infâmie que nous lui infligeons, était au contraire revêtue d'un caractère sacré. C'est pourquoi nous nous abstenons de rabaisser la paternité obtenue avec une *kar-lil* au bénéfice de celle résultant de relations avec une *šugetum*. Aussi contentons-nous de remarquer que le C. H. ne parle pas d'un tel moyen pour remédier à la stérilité de l'épouse. Cette loi parle de l'hiérodule et de la courtisane du temple *(kadištu, zermašitu)*, sans supposer qu'elles

mentionne ceux qu'il eût de sa concubine Re'uma. Gen. XXIII, 4. " *Aux fils de ses piléges, Abraham donna des présents, et il les éloigna de son fils Isaac* „ Gen. XXX, 6. Bhilha est présentée comme la servante de Rachel (Gen. XXX, 3 sq.) et comme les *piléges* de Jacob. Gen. XXXV, 22. Cf. CT. VIII 22b Thimna *piléges* d'Eliphaz, fils d'Esau. Gen. XXXVI, 12. Deux concubines de Caleb I Chron II, 46, 48, II Chron. VII, 14. Gédéon eut 70 enfants de ses nombreuses femmes et un fils d'une concubine, qui vivait à l'écart (Jug. VIII, 31). La Bible ne mentionne pour Saül qu'une seule concubine, Rispa (II Sam. III 7, XXI 11). Mais David en eût un certain nombre (II Sam. V 13, X 16, XVI 21, XIX 6, XX 3). Salomon eût 700 femmes princesses et 300 *piléges* qui détournèrent son cœur de Jahvé pour l'attacher aux dieux étrangers (I Rois XI 3). Roboam eût 18 épouses et 70 *piléges*.

Cant. VI 9 parle des "60 reines, 80 *piléges* et vierges (*'alamoth*) innombrables „. Esth. II 9 mentionne le gardien des concubines.

Tous ces textes donnent l'impression que la *piléges* était une épouse de second rang. Ezéchiel XXIII 20 ne saurait être invoqué pour prouver la situation dégradée des *piléges*. En spécifiant qu'il parle de concubines " dont la chair est une chair d'âne „, le prophète indique suffisamment qu'il parle des *piléges* d'une espèce particulière et non des *piléges* ordinaires. En hébreu, c'est *Zona* qui signifie la courtisane (cf. Osée I 2 sq., Jos. II (Rahab).

puissent avoir des enfants et qu'il leur soit loisible de quitter le temple. § 181 [1].

Il y a encore une autre différence entre les deux codes. D'après C. H. § 145, le mari introduit à son foyer sa concubine sans toutefois avoir le droit de l'égaler à l'épouse. Selon C. P-H. § 15, au contraire, l'hiérodule ne peut pas entrer dans la maison de l'époux, du vivant de la première épouse ; elle a simplement le droit de recevoir du grain, de l'huile et de la laine. La mesure prise par la loi sumérienne avait l'avantage de rendre impossible les rivalités, que prévoit C. H. § 146 et que signale l'histoire de Sara et d'Agar. Par contre elle avait le grave inconvénient de séparer les enfants de leur mère, pendant un temps d'une durée aléatoire. Entre les deux inconvénients, celui de la loi sumérienne nous paraît le plus grave. Incontestablement le risque de quelques rivalités entre les épouses a des conséquences moins funestes que la soustraction des enfants à l'éducation maternelle.

Quant à l'héritage paternel, les enfants de la *kar-lil* en bénéficient aussi bien que ceux de la *šugetum*. La loi sumérienne dit clairement la chose. Etant donné que par hypothèse il n'y a pas d'autres enfants, le silence de la loi sémitique implique nécessairement le fait. D'ailleurs s'il était nécessaire

(1) Outre le silence de cet article sur l'éventualité d'un mariage pour la *kadištu* ou la *Zermašitu*, il stipule que son héritage revient à ses frères. Or, d'après C. H. § 162, quand il y a des enfants, la *šeriktu* revient toujours à ceux-ci, après la mort de leur mère.

De même, les lois sur l'héritage de la prêtresse et de la courtisane C. H. §§ 178. 179, 180 et de la prêtresse de Mardak donnent l'impression que ces personnes ne se mariaient pas, puisqu'il n'est pas question de leurs enfants pour recueillir leurs héritages, selon C. H. § 162. A la vérité C. H. §§ 187, 192, 193 supposent que les favoris, familiers du palais et que les courtisanes pouvaient avoir des enfants. Mais ces personnes n'étaient pas affectées aux temples comme les *kadištu* ou les *kar-lil*. De plus, les liens familiaux qui rattachaient ces personnes, menant une vie honteuse, à leurs enfants n'étaient pas bien étroits. Aussi le C. H. prévoit-il, pour les enfants de ces prostitués, une adoption particulièrement durable et solide §§ 187, 192, 193.

de donner une confirmation à cette interprétation de C. H. § 145, nous n'aurions qu'à alléguer C. H. §§ 183, 184. Ces articles disent en effet que la fille d'une *šugetum* doit recevoir une *šeriktu* ou de son père, ou de ses frères. Si la fille de l'épouse de second rang participe à la fortune paternelle, a fortiori doit-il en être ainsi pour ses fils ? Au sein de la famille d'une *šugetum*, comment les frères pourront-ils doter leur sœur, si eux-mêmes n'ont pas hérité des biens paternels ?

Le code sumérien par les §§ 21-22 édicte des pénalités pour les reniments mutuels entre parents et enfants adoptifs. Or une loi aussi compréhensive sur un tel sujet fait défaut dans le code de Hammourabi. En fait de reniments des parents par les enfants adoptifs, la loi sémitique ne prévoit que ceux qui sont le fait des enfants de favoris, familiers du palais ou de courtisanes. De fait la rébellion contre leurs parents d'adoption était plus grave, de la part de ces enfants forcément bien sacrifiés par les auteurs de leurs jours. Ceux-ci, en effet, menaient une vie honteuse. La comparaison entre les pénalités de C. P-H. § 21 et de C. H. §§ 192, 193 prouve bien que ces deux lois n'étaient pas équivalentes. A l'enfant coupable d'avoir renié ses parents adoptifs, le C. P-H. inflige les peines de l'exhérédation et de la vente pour l'esclavage. Le fils de favori ou de courtisane, pour avoir renié ses parents adoptifs, d'après le C. H. §§ 192, 193, est passible d'avoir la langue coupée et même d'avoir les yeux arrachés, si sa détestation de ses parents adoptifs l'a porté à retourner auprès de ses vrais parents. Il est clair que la loi sumérienne inflige une sanction équitable et sensée, tandis que la loi sémitique décrète un châtiment cruel.

Tandis que C. P-H. punit les parents adoptifs qui auraient renié leurs enfants soit par la privation de leur mobilier § 21, soit par l'expulsion de leur maison et de leur cité § 22, on ne

trouve aucune pénalité pour cette faute dans C. H. Bien plus la loi sémitique autorise un père adoptif à renier son enfant, non seulement quand l'adoption de celui-ci n'a pas été complète (§ 190), mais encore quand ce bienfait lui a été effectivement octroyé, si toutefois le père a engendré des enfants (§ 191). La seule charge imposée à l'adoptant dans ce dernier cas, c'est de donner à celui qu'il renvoie un tiers de la part d'un fils héritier.

Comment se fait-il qu'une loi aussi équitable que C. P-H. §§ 21, 22 fasse défaut dans C. H. ? Nous ne voyons qu'une seule réponse à cette question. Les lois sumériennes sur ce sujet étaient en vigueur dans le monde sémitique. Aussi Hammourabi n'a-t-il jugé à propos que d'aggraver la loi générale pour le cas où les adoptés étaient fils de favori ou de courtisane et que d'y déroger dans les cas où l'adoptant n'avait pas pleinement admis à la filiation et où il viendrait à engendrer des enfants. Notre hypothèse se trouve précisément confirmée par des contrats datés de la première dynastie babylonienne. De fait les contrats Sch. 9, KU. IV 799 (temps de *Sin-muballit)*, Sch. 8, KU. 17, 19 (14e année de *Hammourabi)* (1), KU. IV 782 *(Samsu-iluna)* punissent confor-

(1) En 1912, le P. Scheil a lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres et a publié ensuite un Mémoire sur la *Chronologie rectifiée du Règne de Hammourabi*. Il a pu ordonner les dates fournies par les contrats et compléter les données des listes récapitulatives conservées au Musée de Constantinople (une seule) et au Musée britannique (trois), grâce à un document, en sa possession, qui est " un inventaire chronologique presque complet de tous les titres des années de Hammourabi. ,,

Par une inconséquence, inexplicable pour notre mentalité moderne, aucune des 43 années du règne de ce monarque n'est désignée par la Promulgation du Code. Toutefois Scheil constate que le prologue du code signale un acte ayant eu lieu d'après cette liste, la 40e année du règne de Hammourabi. Il s'agit de l'agrandissement ou de la restauration du temple de *Nergal Emeslam* (col. III 4-6). Si donc il s'agit des mêmes travaux faits à ce temple, le code aurait été publié la quarantième année du règne de Hammourabi.

mément à C. P-H §§ 21, 22 les reniments mutuels d'adoptés et d'adoptants.

Le fait de la divulgation des lois sumériennes dans le monde sémitique est encore confirmé par la decouverte dans le palais d'Assurbanipal à Ninive d'une tablette bilingue (sumérien-assyrien) contenant des lois familiales. Ce document n'ayant point été consigné par un juriste, mais plutôt par un grammairien assyrien voulant enseigner le sumérien à ses élèves, on s'est demandé si l'on avait bien sous les yeux un extrait d'un véritable code. La réponse affirmative, à la vérité, ne semblait pas douteuse. Les découvertes faites dans la bibliothèque d'Assurbanipal avaient démontré que les professeurs d'Assyrie, comme ceux de notre temps, avaient l'habitude d'emprunter à des œuvres célèbres les textes destinés à servir d'exercices. D'ailleurs il sautait aux yeux que des exemples imaginés par un pédagogue pour les besoins de ses élèves étaient des phrases banales ou des truismes. La publication de la tablette de Clay N° 28 a ratifié ces pronostics, en montrant toutefois que le grammairien assyrien s'était permis de décomposer en plusieurs articles la loi sumérienne (1).

1. *Si un fils dit à son père : " tu n'es pas mon père ", il lui imprimera* (en le tondant) *la marque des esclaves, il le liera et le donnera pour de l'argent.*
2. *Si un fils dit à sa mère : " tu n'es pas ma mère ", on lui marquera le front, et on lui interdira la ville et on le fera sortir de la maison.*
3. *Si un père dit à son fils : " tu n'es pas mon fils ", il* (le père) *quittera la maison et le mur d'enceinte.*

(1) L'inscription bilingue de ces lois a été publiée, après d'autres, par Delitzsch *Lesestücke* pp. 15. Ungnad et Muller en ont donné la traduction *Hammurabis, Gesetz.*, p. 132, *Die Gesetze Hammurabis*, p. 270 sq.

4. *Si une mère dit à son fils : " tu n'es pas mon fils ,, elle quittera la maison et le mobilier* (1).
5. *Si une épouse hait son mari et lui dit : " tu n'es pas mon mari ,, on la jettera dans le fleuve* (2).
6. *Si un époux dit à son épouse : " tu n'es pas mon épouse ,, il lui pèsera une demi-mine d'argent* (3).
7. *Si un homme loue un esclave, et s'il meurt, s'il s'enfuie, disparaît, se perde, ou soit malade, il devra donner comme prix de louage, un bar de blé par jour* (4).

Dans le code de Hammourabi, nous ne trouvons aucune stipulation matrimoniale en cas de rapt. Mais ces lois du C. P-H. § 23 et § 24 sont trop mal conservées, pour que nous puissions bien les comprendre. Du même coup, nous sommes impuissants à déclarer si leur absence du code sémitique, constitue une infériorité pour ce dernier recueil par rapport au code sumérien. D'ailleurs il est probable que, pour les sujets de Hammourabi, les cas de rapt étaient réglés par une loi antérieure, que le grand monarque n'aura pas jugé à propos de faire figurer dans son code, sans doute parce qu'elle était suffisamment entrée dans les mœurs. Avouons cependant que nous ne connaissons encore ni contrat, ni procès relatif à une situation semblable.

(1) Dans ces lois, la distintion des genres n'est pas marquée. Pour les hommes comme pour les femmes, le masculin est usité. Ungnad avait pensé que c'était le fils renié qui devait abandonner maison et mobilier. Muller, s'inspirant du sens, disait que c'était la mère qui devait subir ce châtiment. Clay. N. 28 justifie cette dernière opinion.

(2) C. H. §§ 142 et 143 est beaucoup plus doux et plus juste. En une telle circonstance, il ne fait jeter la femme à l'eau que si elle est négligente ; mais, quand elle est irréprochable, elle a le droit de revenir à la maison de son père avec sa dot.

(3) C. H. §§ 137-139 traitent le cas d'une façon moins sommaire.

(3) C. H. §§ 278-282 légifèrent sur la résiliation des ventes d'esclaves. Aucune allusion aux dispositions humanitaires de C. P-H. §§ 7, 8 selon la traduction Langdon.

On le voit, au point de vue du droit familial, il semble que l'on doive accorder une petite supériorité au code sémitique sur le code sumérien. Nous avons conclu antérieurement que le droit de propriété était aussi bien traité dans le recueil pré-hammourabien que dans la législation de Hammourabi.

De ces constatations, il résulte donc que Hammourabi n'avait guère plus sujet de se glorifier pour l'excellence de son œuvre juridique que pour l'originalité de celle-ci. Dans des codes antérieurs, et notamment dans le code sumérien, il avait des modèles. De la sorte il était dispensé de prendre de grandes initiatives soit pour les sujets de ses lois, soit pour la perfection de celles-ci.

Telle est la conclusion que nous suggère la comparaison entre le code de Hammourabi et celui de son devancier. Mais nous nous hâtons de dire que nous ne voudrions pas donner un caractère trop absolu à ce jugement. Ainsi que nous l'avons fait remarquer au début de ce parallèle, le code sumérien ne nous est encore connu que d'une façon beaucoup trop incomplète pour que nous puissions l'apprécier d'une manière vraiment pertinente. Jusqu'à présent les auteurs des fouilles et les interprètes des textes cunéiformes, nous ont trop bien servi pour que nous désespérions de voir s'accroître dans de fortes proportions nos connaissances sur le code pré-hammourabien en rédaction sumérienne (1).

P. Cruveilhier.

Limoges, 6 juin 1921.

(1) Voici, que pour tromper notre attente d'une façon très utile et très intéressante, on nous annonce comme devant paraître à bref délai un *Recueil de lois assyriennes (1400- 1200 av. J. C.)* transcrits et traduits par le P. Scheil. En attendant que de nouveaux textes nous mettent en mesure de mieux comparer, au point de vue législatif, Hammourabi et ses devanciers, nous pourrons donc le mettre en parallèle avec ses lointains successeurs d'Assyrie. On nous annonce que ce rapprochement est de nature à rehausser le prestige d'éminent juriste de ce monarque, en partie éclipsé par la découverte du code sumérien.

RELEVÉ DES INSCRIPTIONS SUD-ARABES APPARTENANT AUX MUSÉES ET AUX COLLECTIONS PRIVÉES.

Le *Répertoire d'Epigraphie sémitique* publié par les soins de la Commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* continuera dans un prochain fascicule la publication des inscriptions sud-arabes qui n'ont pas encore paru dans le *Corpus* ou dans les fascicules précédents du *Répertoire*.

Il n'a pas semblé inutile, en prévision de ce travail, de dresser un relevé des monuments minéo-sabéens répartis dans les Musées et dans les collections privées, en y joignant la nomenclature des estampages et des photographies dont les originaux sont inaccessibles. La mention des copies ou transcriptions trouvera sa place dans une concordance générale des inscriptions sud-arabes que nous espérons pouvoir publier à bref délai.

On se servira pour la désignation des documents des sigles en usage et l'on signalera à propos de chacune des inscriptions le premier travail dans lequel elles ont été publiées. Il sera également fait mention, le cas échéant, de leur numéro d'ordre dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum (Pars IV, Inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens)* [= CIH] (1) et dans le *Répertoire d'Epigraphie sémitique* [= RES].

(1) Les nos 492 à 591 du *Corpus* paraîtront prochainement.

Liste des Abréviations et Bibliographie.

[Acad.] J. et H. Derenbourg, *Études sur l'Epigraphie du Yémen, V, Quatorze Inscriptions inédites appartenant à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* dans le *Journal Asiatique,* 8e série, T. II (1883), p. 229-277.

[Aks. Exp.] *Deutsche Aksum Expedition, herausgegeben von der Generalverwaltung der Königl. Museen zu Berlin. Bd IV, Sabäische, Griechische und Altabessinische Inschriften,* von Enno Littmann, Berlin 1913.

[Birch] [Birch,] *Inscriptions in the Himyaritic character, discovered chiefly in South-Arabia and now in the British Museum,* Londres 1863.

[BN] H. Derenbourg, *Les Monuments sabéens et himyarites de la Bibliothèque Nationale (Cabinet des Médailles et des Antiques),* Paris 1891.

[CIH] *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* Pars IV.

[Cl. G.] Ch. Clermont-Ganneau, *Une inscription bilingue minéo-grecque découverte à Délos,* dans les *Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* octobre 1909, p. 546-560.

[Crutt.] Ch. J. Cruttenden, *Narrative of a Journey from Mokha to Sanaʿa by the Tarikh-esh-Sham or Northern Route in July-August 1836,* dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* VIII (1838), p. 267-289.

[EDAr] D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien,* dans les *Denkschriften der Phil-Hist. Klasse der K. Wien. Ak. der Wissensch.,* Bd. XXXVIII, 1889.

[Eph.] M. Lidzbarski, *Ephemeris für Semitischen Epigraphik,* I-III, Giessen, 1901-1915.

[FFY] H. Derenbourg, *Faux et faussaires Yéménites,* dans le *Journ. As.,* 9e sér., T. I (1903), p. 162 et suiv.

[Flemming] J. Flemming, *Zwei Sabäische Inschriften aus der Bibliothek zu Göttingen*, dans les *Nachr. der. Kön. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil-hist. Kl.*, 1894, nº 2.

[GC] H. Derenbourg, *Yemen Inscriptions, The Glaser Collection*, dans le *Babyl. and Orient. Record*, I, (1887), p. 167-180 et 195-206.

[Gildemeister] J. Gildemeister, *Himjarisches Bild mit Inschrift*, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXIV (1870), p. 178.

[Golenischeff] V. Golenischeff, *Egipto-Saveski Sarkophag ve Gizeskome Myzee*, St Pétersbourg, 1893.

[Halévy NIS] J. Halévy, *Quelques nouvelles inscriptions sabéennes*, dans la *Revue Sémitique*, XIV (1906), p. 367-374.

[Halévy NTS] J. Halévy, *Quelques nouveaux fragments de textes sabéens*, dans la *Revue Sémitique*, XVIII (1910), p. 97-98.

[Halévy SI] J. Halévy, *Six inscriptions sabéennes inédites*, dans la *Revue Sémitique*, XVI (1908), p. 292-301.

[HIAB] J. H. Mordtmann, *Himjarische Inschriften und Alterthümer in den Königlichen Museen zu Berlin (K. Museen zu Berlin, Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen)*, Berlin, 1893.

[HIAS] J. Bird, *Hamayaric Inscriptions from Aden and Saba*, dans le *Journ. of the Bombay Branch of the Roy. As. Soc.*, nº VIII, octobre 1844 (Réimpression : vol. II [1844-1847], Bombay, 1848, p. 30-40).

[HIE] D. H. Müller, *Himjarische Inschriften erklärt*, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXIX (1875), p. 591 et suiv.

[HSt] D. H. Müller, *Himjarische Studien*, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXX (1876), p. 671-708.

[Jauss.-Sav.] A. Jaussen et R. Savignac, *Mission Archéologique en Arabie*, I-II, Paris 1909 et 1914 (paru en 1920).

[Langer] D. H. Müller, *Sabäische Inschriften entdeckt und*

gesammelt von Friedrich Langer, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXXVII (1883), p. 319 et suiv.

[Lenorm.] Ch. Lenormant, *Inscriptions communiquées par le Dr Gauldraud*, dans les *Compte-Rendus de l'Ac. des Inscr.*, 1867, p. 242 et suiv.

[Levy] M. A. Levy, *Neun Himjarische Inschriften*, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXIV (1870), p. 194 et suiv.

[Louvre] J. et H. Derenbourg, *Nouvelles études sur l'Epigraphie du Yémen. — Les monuments himyarites de Paris. I. Le Louvre*, dans la *Rev. d'Assyr. et d'Arch. Or.*, I (1885), p. 50-65.

[Louvre IN] H. Derenbourg, *Une inscription himyarite nouvellement entrée au Musée du Louvre*, dans les *C.-R. de l'Ac. des Inscr.*, 1905, p. 233.

[Louvre PS] H. Derenbourg, *Premier supplément aux monuments sabéens et himyarites du Louvre*, dans la *Rev. d'Assyr. et d'Arch. Or.*, VI (1905), p. 33-46.

[Mars] H. Derenbourg, *Les monuments sabéens et himyarites du Musée d'Archéologie de Marseille*, dans la *Revue Archéologique*, 3e série, T. XXXV (1899), p. 2 et suiv.

[ML] Mayer Lambert, *Nouveau supplément aux inscriptions yéménites du Louvre*, dans les *Mélanges H. Derenbourg*, Paris, 1909, p. 152-166.

[MO] [J. H. Mordtmann], *Musée Impérial Ottoman, Antiquités himyarites et palmyréniennes. — Catalogue sommaire*, Constantinople 1898.
L'édition turque contient la transcription des inscriptions en caractères arabes.

[NHI] J. H. Mordtmann, *Neue Himjarische Inschriften*, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXXIX (1885), p. 227 et suiv.

[NTY] H. Derenbourg, *Nouveaux Textes Yéménites publiés et traduits*, dans la *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, V (1902), p. 117 et suiv.

[Praetor.] F. Praetorius, *Himjarische Inschriften erklärt*, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXVI (1872), p. 417-440.

[Prid.] F. Prideaux, *On some recent discoveries in Arabia*, dans les *Transactions of Bibl. Arch. Soc.*, II (1873), p. 1-28 [Les inscriptions I-X].

— *Himyaritic inscriptions lately discovered near San'a in Arabia*, dans les *Tr. B. A. Soc.*, IV (1875), p. 196-202 [Les inscriptions XI-XIX].

[Rehats] Rehatsek, *Twelve Sabaean Inscriptions*, dans le *Journal of the Bombay Branch of the Roy. As. Soc.*, X (1871-1874), p. 139-149.

[RES] *Répertoire d'Epigraphie sémitique.*

[SAB] D. H. Müller, *Sabäische Alterthümer in den Königl. Museen zu Berlin*, dans les *Sitzungsber. d. Kön. Preusz. Ak. d. Wiss.*, Bd. XXXIX (1886), 2 Halfbd., p. 839-859.

[Sab. D.] J. H. Mordtmann und D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler (Denkschriften der phil. hist. Kl. der K. Ak. d. Wiss.*, Bd. 33) Vienne 1883.

[SIL] M. Hartmann, *Die Südar. Inschriften* Louvre 15-29, dans la *Zeitschr. f. Assyriol.* XXI (1907), p. 1-19.

[SLG] N. Rhodokanakis, *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen*, I-II, dans les *Sitzungsberichte der K. Ak. d. Wiss., Phil-hist. Klasse*, Bd. 178, Abhandl. 4, Vienne 1915 : Bd. 184, Abh. 3, 1917.

[Südar.] M. Hartmann, *Südarabisches*, III-VI, dans la *Oriental. Literaturztg*, X (1907), col. 241 et suiv.

[Tschinili] J. H. Mordtmann, *Die Himjarische Inschriften im Tschinili-Kiosk*, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXXIII (1879), p. 484 et suiv.

[UHI] J. H. Mordtmann, *Unedirte Himjarische Inschriften*, dans la *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, XXX (1876), p. 288 et suiv.

[ZNSI] M. Hartmann. *Zwei neue Sabäische Inschriften,* dans la *Oriental. Literaturztg,* XII (1909), col. 337-339.

I. Musée de Berlin.

Berlin
1 = SAB I = CIH 37
2 = SAB III = CIH 285
3 = SAB V
4 = SAB IV = CIH 38
7 = HIAB p. 46
8 = HIAB p. 56
9 = HIAB p. 57
11 = HIAB p. 55
12 = HIAB p. 57
17 = HIAB p. 54
18 = HIAB p. 51
2578 = HIAB p. 47
2617 = HIAB p. 50
2618 = HIAB p. 51
2620 = HIAB p. 51
2623 = HIAB p. 51
2625 = HIAB p. 56 = CIH 559 = RES 625
2626 = HIAB p. 56
2627 = HIAB p. 57
2628 = HIAB p. 55
2669 = HIAB p. 13 }
2670 = HIAB p. 13 } = CIH 308, 308bis
2671 = HIAB p. 14 }
2672 = HIAB p. 1 = CIH 334
2673 = HIAB p. 21 = CIH 313
2674 = HIAB p. 22 = CIH 327

berlin
2675 = HIAB p. 23 = CIH 321
2676 = HIAB p. 24 = CIH 390
2677 = HIAB p. 25 = CIH 306
2678 = HIAB p. 26 = CIH 355
2679 = HIAB p. 26 = CIH 312
2680 = HIAB p. 27 = CIH 227
2681 = HIAB p. 28 = CIH 311
2682 = HIAB p. 29 = CIH 323
2683 = HIAB p. 30 = CIH 332
2684 = HIAB p. 31 = CIH 309
2685 = HIAB p. 31
2686 = HIAB p. 33 = CIH 351
2687 = HIAB p. 33
2688 = HIAB p. 34 = CIH 291
2689 = HIAB p. 35 = CIH 307
2690 = HIAB p. 36 = CIH 328
2691 = HIAB p. 36 = CIH 294
2692 = HIAB p. 37 = CIH 310
2693 = HIAB p. 38
2694 = HIAB p. 38
2695 = HIAB p. 38
2696 = HIAB p. 39
2697 = HIAB p. 40
2698 = HIAB p. 11 = CIH 326
2699 = HIAB p. 40
2700 = HIAB p. 39
2701 = HIAB p. 40 = CIH 331

Burchardt 6 = Südar. VI. col. 605 = CIH 408
Aksum 32

Glaser 331, 332, 832-858 : petits objets, sceaux et monnaies au musée de Berlin. Cf. Glaser, *Altjemenische Nachrichten*. Appendice.

Estampages :

Aksum 1, 27, 28, 29, 30, 31

Photographie : Aksum 35

II. Séminaire des Langues Orientales a l'Université de Berlin.

Photographies :

Burchardt 1 = Eph., I, p. 221
— 2 = Eph., II, p. 93 = CIH 448
— 3 = Südar., III, col. 241
— 4 = SIL = CIH 581
— 7
— 8
— 9
— 10
— 11 = CIH 353 bis

Burchardt 12 = ZNSI col. 337 = CIH 575
— 13 = ZNSI col. 338 = CIH 574
— 14
— 15 = CIH 590
— 16 = CIH 576
— 17 = CIH 582
— 18 = CIH 583

III. Musée de Bombay.

Mackell 1 = CIH 482
Mackell 4
Mackell 5
Crutt. 2 = CIH 28
Rehats. 5 + 4 + 1 = CIH 569bis
Rehats. 2
Rehats. 3

Rehats. 6 = CIH 397
— 7 = CIH 336
— 8 = CIH 565
— 9
— 10 + 11 = CIH 338
— 12

IV. Musées Royaux du Cinquantenaire a Bruxelles.

O. 504 = Jauss. Sav. 1 et 34
O. 714 = Jauss. Sav. 213

2 inscriptions non inventoriées
? = Jauss. Sav. 212.

V. Collège Fitz William a Cambridge.

1 = HIE I = CIH 282

2 = HIE II

VI. Musée Impérial Ottoman à Constantinople.

MO 1
— 2 = Sab. D. 34
— 3 = Sab. D. 23
— 4 = Sab. D. 24
— 5 = Sab. D. 25
— 6 = Sab. D. II
— 7 = Sab. D. I
— 8 = Sab. D. 39
— 9
— 10 = UHI 5
— 11 = UHI 15
— 12 = Tschinili VII
— 13 = Tschinili X
— 14 = Tschinili XVIII = CIH 381
— 15 = Tschinili XI
— 16 = Tschinili XVI
— 17 = Tschinili I = CIH 401
— 18 = Sab. D. 1 = CIH 535
— 19 = Sab. D. 2 = CIH 67
— 20 = Sab. D. 19 = CIH 292
— 21 = Sab. D. 13 = CIH 570
— 22 = Sab. D. 5 = CIH 347
— 23 = Sab. D. 6 = CIH 348
— 24 = Sab. D. 7 = CIH 349
— 25 = Sab. D. 8
— 26 = Sab. D. 11a = CIH 342
— 27 = Sab. D. 10 = CIH 341
— 28 = Sab. D. 12 = CIH 343
— 29 = Sab. D. 9 = CIH 350
— 30 = Sab. D. 30 = CIH 346
— 31 = Sab. D. 33
— 32 = Tschinili XIX
— 33 = Tschinili XIV
— 34 = Sab. D. 16 = CIH 422

MO 35 = NHI 2 = CIH 453
— 36 = CIH 354
— 37
— 38 = Sab. D. 26
— 39 = Sab. D. 27
— 40 = Sab. D. 28
— 41 = Sab. D. 20 = CIH 416
— 42 = Sab. D. 18 = CIH 293
— 43 = Sab. D. 3 = CIH 68
— 44 = Sab. D. 14
— 45 = Sab. D. 22 = CIH 324
— 46 = CIH 158
— 47 = Tschinili IV = CIH 322
— 48 = Sab. D. 50 = CIH 564
— 49 = Sab. D. 49
— 50 = Tschinili XX
— 51 = NHI 1
— 52 = Sab. D. 29
— 53 = Sab. D. 17
— 54 = Sab. D. 31 = CIH 325
— 55 = Sab. D. 32
— 56 = UHI 12
— 59 = Tschinili III
— 60 = Tschnili XII
— 61 = CIH 308
— 62 = Sab. D. 15
— 63 = Sab. D. 4 = CIH 69
— 64 = Sab. D. 21 = CIH 380
— 65 = UHI 10
— 66 = Tschinili VI
— 67 = Tschinili X
— 68 = Tschinili XV, XVII = CIH 399, 401
— 69 = Sab. D. 35
— 70

MO 71 = Sab. D. 36
— 72 = Sab. D. 37
— 73 = Sab. D. 38
— 74 = UHI 19
— 76
— 83 = Sab. D IX
— 118 = NHI 3 = CIH 504bis
— 124 = MO 21[a] = MO 140 (faux)
— 125
— 126 = Sab. D. IV
— 127
— 129

MO 137 = Sab. D. VI = MO 31 (faux)
— 140 cf. MO 124
— 148 = Sab. D. III
— 149 = Sab. D. V
— 150
— 151 = Sab. D VII
— 152 = Sab. D. VIII
— 304 = CIH 457
— ? = Jauss. Sav. 6
— ? = Glaser 1638-1783, petits objets.

VII. Chantiers de fouilles de l'Ecole française d'Athènes a Délos.

Cl. G., (inscription grecque-minéenne).

VIII. Musée Egyptien de Gizeh (aujourdhui au Caire).

Golenischeff, (Sarcophage avec inscription sabéenne).

IX. Bibliothèque de l'Université de Göttingen.

Flemming 1
Flemming 2 = CIH 364

X. Ecole biblique de Jérusalem.

Estampages :
Jaussen-Sav. 1, 2, 7, 8-30, 32, 33, 72, 73, 118-120, 131, 135, 145, 156, 159, 161-166, 168, 172, 173, 179, 181a, 196-198, 202-207.

Photographie :
Jauss. Sav., 94.

XI. British Museum, Londres.

Birch 29 = CIH 439
— 39
— 40
— 41
— 42

(Birch 39, 40, 41, 42) n'ont pas d'autre côte que celle de Birch.

Br. M. 46 [ancienne côte] = Sab. D. 45 ?
— 53 id. = Praetor. 10 ?
— 54 id. = Praetor. 11
— 596 [anc. 75] = GC 22
— 597 [anc. 73] = GC 32
— 598 [anc. 102] = GC 37
— 599 [anc. 88] = GC 34
— 600 [anc. 78] = GC 4
— 601 [anc. 45] = Sab. D. 44
— 602 [anc. 43] = Sab. D. 43 = CIH 538
— 603 [anc. 81] = GC 17
— 604 [anc. 79] = GC 14
— 605 [anc. 49] = Sab. D. 47
— 606 [anc. 69] = GC-13
— 607 [anc. 101] = GC 33
— 608 [anc. 71] = GC 5
— 609 [anc. 47] = Sab. D. 42
— 611 [anc. 72] = GC 35
— 612 [anc. 76] = GC 21 = CIH 39
— 613 [anc. 83] = GC 16
— 614 [anc. 34] = Birch 34 = CIH 519
— 615 [anc. 44] = Prideaux 18
— 617 [anc. 68] = Langer 17
— 618 [anc. 92] = GC 3
— 619 [anc. 94] = GC 8 = CIH 506
— 620 [anc. 52] = Sab. D. 46 = CIH 579
— 621 [anc. 74] = GC 29
— 622 [anc. 93] = GC 6 et 7
— 623 [anc. 84] = GC 18
— 624 [anc. 65] = Langer 18 = CIH 535

Br. M. 625 [anc. 96] GC 10 = CIH 356
— 626 [anc. 30] = Birch 30 = CIH 517
— 627 [anc. 33] = Birch 33
— 628 [anc. 97] = GC 11
— 629 [anc. 85] = GC 26
— 630 [anc. 89] = GC 36
— 631 [anc. 98] = GC 12 = CIH 31
— 632 [anc. 70] = GC 30
— 633 [anc. 100] = GC 28
— 634 [anc. 48] = Sab. D. 41
— 635 [anc. 31] = Birch 31
— 636 [anc. 50] = Prideaux 9 = CIH 442
— 637 [anc. 80] = GC 19
— 638 [anc. 90] = GC 1
— 639 [anc. 91] = GC 2
— 640 [anc. 87] = GC 23
— 641 [anc. 63] = HSt 3 = CIH 432
— 642 [anc. 66] = Prideaux 14 = CIH 563 = RES 646
— 643 [anc. 99] = CIH 286
— 644 [anc. 58] = Praetorius 7 = CIH 498
— 645 [anc. 77] = GC 31
— 646 [anc. 60] Praetorius 9 = CIH 560
— 647 [anc. 35] = Birch 35
— 648 [anc. 37] = Birch 37

= CIH 531
Br. M. 649 [anc. 32] = Birch 32 = CIH 572
— 650 [anc. 67] = Langer 17
— 651 [anc. 86] = GC 20 = CIH 440
— 652 [anc. 36] = Birch 36 CIH 389
— 653 [anc. 56] = Praetorius 2 = CIH 379 = RES 1199
— 654 [anc. 59] = Praetorius 8 = CIH 493
— 655 [anc. 61] = HSt 1 = CIH 534
— 656 [anc. 62] = Prideaux 10 = CIH 392
— 657 [anc. 57] = Praetorius 6 = CIH 495
— 658 [anc. 51] = Prideaux, Nasr = CIH 555
— 659 [anc. 64] = HSt. 4 = CIH 493
— 660 [anc. 95] = GC 9 = CIH 337
— 661 [anc. 38] = Birch 38
— 662 [anc. 55] = Praetorius 1 = CIH 106
— 48453 = Birch 1 = CIH 70
— 48454 = Birch 2 = CIH 71
— 48455 = Birch 3 = CIH 72
— 48456 = Birch 4 = CIH 73
— 48457 = Birch 5 = CIH 74
— 48458 = Birch 26 = CIH 94
— 48459 = Birch 13 = CIH 81
— 48460 = Birch 10 = CIH 78
— 48461 = Birch 11 = CIH 79
Br. M. 48462 = Birch 14 = CIH 82
— 48463 = Birch 7 = CIH 75
— 48464 = Birch 8 = CIH 76
— 48465 = Birch 19 = CIH 87
— 48466 = Birch 9 = CIH 77
— 48467 = Birch 20 = CIH 88
— 48468 = Birch 18 = CIH 86
— 48469 = Birch 12 = CIH 80
— 48470 = Birch 15 = CIH 83
— 48471 = Birch 27 = CIH 95
— 48472 = Birch 25 = CIH 93
— 48473 = Birch 24 = CIH 92
— 48474 = Birch 21 = CIH 89
— 48475 = Birch 22 = CIH 90
— 48476 = Birch 23 = CIH 91
— 48477 = Birch 28 = CIH 96
— 48478 = Birch 17 = CIH 85
— 48479 = Birch 6
— 48480 = Birch 16 = CIH 84
— 48481 = Birch 28 b = CIH 516
— 48482 = Birch 28d

— 102407 = Halévy NIS 5 = RES 857
— 102457 = Halévy NIS 1 = CIH 396 = RES 847
— 102458 = Halévy NIS 4 = CIH 522 = RES 850
— 102459 = Halévy NIS 3 = CIH 372 = RES 849
— 102460 = Halévy NIS 2 = CIH 556 = RES 848
— 102483 = Halévy SI 2 = RES 853
— 102484 = Halévy SI 5 = RES 856

Br.M. 102600 = Halévy SI 1 = RES 852
— 102601 = Halévy SI 3 = RES 854
— 102602 = Halévy SI 6 = CIH 536 = RES 857
— 102603 = Halévy SI 4 = RES 855
— 103022
— 103024
— 103027
— 103059
— 103060 = Halévy NTS 4
— 103063 = Halévy NTS 1
— 103065
— 103066 = Halévy NTS 2
— 103067 = Halévy NTS 3 = CIH 491
— 104395
— 104397
— 104482

Br.M. 104484
— 104485
— 113202
— 113229
— 113230
— 113231
— [non côté] = Gildemeister = CIH 419
— [id.], vase d'albâtre, 1 ligne
— [id.], plaquette de bronze, avec inscription ודם אבם
— [non côté] = Glaser 327-330 (petits objets avec légendes) = Birch 39-42
— [non côté, anc. 28e] = CIH 516 (faux)
— [non côté], tête de lion en bronze, 4 lignes.

XII. Royal Asiatic Society a Londres.

Levy 1 = CIH 568

Levy 2 = CIH 532

XIII. Musée biblique de l'Université de Louvain.

Louvain = Ryckmans, *Un sceau avec inscription sud-arabe,* dans le *Muséon,* T. XXXIV (1921), p. 115.

XIV. Musée d'Archéologie de Marseille.

Marseille 1 = CIH 407 = RES 184 et 661
— 2 = CIH 352 = RES 185
— 3 = RES 186
— 4 = RES 187

Marseille 5 = RES 188
— 6 = RES 189 A
— 7 = RES 189 B
— 8 = CIH 551 = RES 190
— 9 = RES 191

Marseille 10 = RES 192 et 658
— 11 = CIH 449 = RES 193

Marseille 12 = CIH 492 = RES 194
— 13 = CIH 468 = RES 195

XV. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a Paris.

Lenormant 1 = CIH 561

Acad. 1 = CIH 469
Acad. 9 = CIH 552

Estampages :

Glaser 1 = CIH 3
— 19 = CIH 19
— 111 = CIH 132
— 116 = CIH 137
— 124 = CIH 145
— 125 = CIH 146
— 128 = CIH 149

Glaser 131 = CIH 99
— 136 = CIH 153
— 281 = CIH 29
Langer 1 = CIH 40
— 7 = CIH 46
— 10 = CIH 20
— 11 = CIH 21

NTY I = RES 310
— II = RES 311
— III = RES 312

NTY IV = RES 313
— V = RES 314

Estampages envoyés par le R. P. Lammens :

CIH 383

CIH 386

Photographies :

Glaser 5 et 8 = CIH 5 et 7
— 7 = CIH 6

Glaser 17 = CIH 17

(à suivre)

G. Ryckmans

ANALECTA PHILOLOGICA

I Φιτοῦ μηνός (?).

La vie grecque de S. Pachôme éditée par les Bollandistes [1] résume en une douzaine de lignes le règne et les derniers moments d'apa Pétronios premier successeur de Pachôme ; la date de la mort de ce personnage y est fixée dans l'incise suivante : καὶ ποιήσας ἡμέρας ὀλίγας κυβερνῶν τοὺς Ἀδελφοὺς λόγῳ Θεοῦ καὶ τῇ μνήμῃ τοῦ Πατρὸς αὐτῶν, ἐτελεύτησεν ἐπὶ Φιτοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἑβδομῇ καὶ εἰκάδῃ. Dans une note, *aa* p. 51*, l'éditeur de ce texte ajoute la remarque suivante: *Ecgraphum quidem nostrum* Φιτοῦ μηνός ; *sed errorem corrigendum monuit ipsa temporis brevitas inter utriusque mortem interiecti et monasterii unde adductus Petronius est vicinia : addens quod nullus eo nomine mensis Aegyptiis sit.* Le texte du manuscrit porterait donc : ἐτελεύτησεν ἐπὶ Φιτοῦ μηνὸς ἑβδομῇ καὶ εἰκάδῃ. Par l'addition de αὐτοῦ l'éditeur entend : le *même* mois [que Pachôme], c.-à-d. Pachon.

D'après le passage ainsi rétabli par les Bollandistes, Pétronios serait mort le 27e jour du mois de Pachon ; donc 13 jours après Pachôme, décédé le 14 du même mois.

En supposant que cette reconstitution ne heurte aucun témoignage formel sur la date de cette mort, il faut encore expliquer le singulier Φιτοῦ. Comme on vient de le voir, l'éditeur y renonce et se contente de remarquer qu'aucun mois égyptien ne répond à ce nom.

Partant du fait que le mois de Pachon est le 9e mois de

(1) Acta SS. Maii die XIV, § 75.

l'année égyptienne, et persuadés que les rédacteurs de ces vies grecques ont utilisé des sources coptes, surtout à partir de ce § 75, nous avions d'abord pensé qu'un mot copte incompris pourrait se cacher sous cette forme bizarre ; et naturellement nous avions songé à ⲯⲓⲧ = neuf, le ⲯ et le ⲫ étant facilement interchangeables. Dans cette hypothèse, le rédacteur grec aurait pris ⲯⲓⲧ pour un nom propre désignant le mois, et lui aurait donné, comme fréquemment, une terminaison grecque.

Si séduisante que fut cette hypothèse, elle soulevait plusieurs difficultés graves auxquelles il serait vain de s'attarder ; elle ne peut, en effet, résister devant le témoignage du codex sahidique S[5] p. 208 (1) : " .... *et le juste apa Pétronios rendit l'âme le 25e jour du mois d'Epip.* „ ⲛ̄ⲥⲟⲩϫⲟⲩⲧⲏ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲉⲡⲓⲫ.

La solution de la difficulté du texte grec saute immédiatement aux yeux de celui qui sait, d'abord que la recension représentée par le codex S[5] est fondamentalement de rédaction grecque (2), ensuite que le nom grécisé du mois égyptien ⲉⲡⲏⲡ est : ἐπιφί. Le passage litigieux doit donc évidemment se lire : ἐτελεύτησεν 'Επιφὶ τοῦ μηνὸς ἑβδόμῃ καὶ εἰκάδῃ " il mourut le 27e jour du mois d'Epiphi „ (3).

Ce n'est donc pas treize jours après Pachôme que mourut Pétronios ; c'est pendant deux mois et treize jours (et onze jours, d'après le copte) (4) qu'il exerça les pouvoirs de 2e supérieur général de la communauté, du 9 Mai au 21 Juillet 346.

(1) Le texte est édité par Mingarelli : *Aegyptiorum codicum reliquiae* etc..., Bononiae 1785, frag. VII, p. ⲥ̄ⲏ̄, repris par Améliveau : *Mém. de la Miss. française au Caire*, t. IV, 2, p. 574.

(2) La forme ⲉⲡⲓⲫ en est un indice de plus.

(3) M. P. Ladeuze : *Etude sur le Cénobitisme pakhômien*, Louvain 1898, p. 192, note 1, fut bien près de la solution exacte.

(4) Il est difficile de trancher le différend ; seule une étude critique des vies grecques pourrait décider ; S[5], en effet, comme nous l'avons dit, repose fondamentalement sur un texte grec, et ne constitue donc pas un témoignage indépendant de la tradition grecque.

II. Ἀπὸ στήθους = *à haute voix* (?).

Cette expression fort fréquente dans la littérature monastique tant copte que byzantine mériterait peut-être une étude un peu plus fouillée que celle du *Thesaurus* de Stéphanus (s. v. ἀποστηθίζειν) ou du *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis* de Du Cange (s. v. στῆθος et ἀποστηθίζειν), auxquelles se ramènent généralement les interprétations modernes. Pourtant le sens communément reçu de ἀπὸ στήθους = " par cœur „, " de mémoire „ ; ἀποστηθίζειν = " réciter par cœur „, " réciter de mémoire „ fait souvent difficulté (1). Pour ne citer que des textes auxquels notre attention est fixée spécialement et qui avaient déjà mis en éveil le sens philologique merveilleux de meilleurs que nous, en voici un exemple typique : Acta SS. Maii XIV § 6 : καὶ ἀρχόμενος ἀναγινώσκειν ἢ μελετᾷν τοὺς λόγους τοῦ Θεοῦ ἀπὸ στήθους " et il commença à lire ou à réciter " par cœur „ la parole de Dieu „. L'expression ἀπὸ στήθους affecte les deux verbes ἀναγινώσκειν et μελετᾷν comme le comprit fort bien le traducteur qui note (p. 51*) : ἀπὸ στήθους *eadem phrasi videtur, quomodo Latine diceretur* ex corde, ex animo : *neque enim intelligi hoc potest eo modo quo Franci dicunt* par cœur, *id est,* memoriter, *sic infra § 37 dicuntur discipuli digredi, dicta Pachomii* μελετῶντες ἀπὸ στήθους. Si on peut, en effet, réciter *par cœur,* il parait difficile de *lire par cœur ;* tel pourtant serait indubitablement le sens de ce passage (2).

Le copte emploie généralement l'expression grecque ἀποστή-

(1) Un texte cité par Du Cange (s. v.), comme glose du mot, est digne de remarque : τὰ ἑτέρων εἰρημένα ἢ γεγραμμένα ἀπὸ στόματος λέγω. Non moins remarquable est l'équivalence parfois donnée : ἀποστηθίζειν = ἀποστοματίζειν.

(2) Les Bollandistes traduisent : *Cumque divinorum sermonum lectioni meditationique serio incepisset vacare.....* Μελετᾷν ne signifie pas *méditer,* mais il a simplement son sens normal classique de *s'exercer à la déclamation. déclamer, réciter ;* cfr. Platon, *Phaedr.,* 228b ; Dém., 1114, 12 ; Aristt., *Probl.* 11, 46 etc.

θους ; mais, de même qu'en grec, le sens de *par cœur* fait souvent difficulté. La vie bohairique de Pachôme donne, par exemple, le texte suivant (1): ⲁϥϯ (ⲛⲁϧⲱⲛ) ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ϩⲁⲛⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙϩⲁⲛⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲥⲓⲥ ϩⲁⲛⲟⲩⲟⲛ ⲁⲩⲥϧⲏⲧⲟⲩ ϩⲁⲛⲕⲉⲭⲱⲟⲩⲛⲓ ⲇⲉ ⲁⲩⲟⲗⲟⲩ ⲉⲛⲁⲡⲟⲥⲑⲏⲧⲏⲥ.... „ Pachôme, en effet, leur transmit des lois et des traditions dont les unes furent transcrites, tandis que les autres furent reçues " par cœur „ (?) (2).

Deux textes inédits, l'un copte, l'autre arabe, nous paraissent capables d'aider celui qui voudra faire un jour une étude approfondie de cette expression et de la coutume monastique qu'elle exprime (3) ; ils correspondent précisément tous les deux au texte du boharique que nous venons de citer. Le premier est en dialecte sahidique : ...] ⲛⲉⲁϥϯ [ⲉⲧⲟⲟⲧⲟ]ⲩ ⲛ̄ϩⲉⲛⲛⲟ[ⲙⲟⲥ ⲙ]ⲛ̄ϩⲉⲛⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲥⲓⲥ · ϩⲟⲓⲛⲉ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲇⲉ ϩⲙ̄ⲡϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲧⲁⲡⲣⲟ ... (4). A ⲁⲡⲟⲥⲑⲏⲧⲏⲥ du bohairique correspond ici ϩⲙ̄ⲡϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲧⲁⲡⲣⲟ = *in verbo oris sui, de vive voix, à haute voix*; " il leur avait transmis des lois et des traditions, dont certaines (μέν) furent écrites, d'autres au contraire (δέ) de vive voix (littér., in verbo oris sui)„. C'est exactement ainsi que lisait également, en ce passage, l'auteur de la traduction arabe conservée dans le *codex vatic. arab. 172*, f. 78a : و بعضهم بكلام فيه = *in verbo oris sui*, " de vive voix „ (5).

(1) Edition d'Amélineau : *Annales du Musée Guimet*, t. XVII, p. 186.

(2) M. Amélineau traduit le mot ⲱⲗ par *apprendre* : c'est un moyen plus commode que scientifique.

(3) Cette habitude, qu'avaient les moines de réciter à haute voix, est à rapprocher des règles fixées pour la récitation du *breviarium romanum* : là où cette récitation se fait en chœur, elle est à haute voix ; dans la récitation individuelle ou « privée », on n'exige pas qu'elle soit à haute voix, mais les lèvres doivent au moins articuler toutes les syllabes.

(4) Codex S3 ; ce fragment est conservé à la Bibliothèque du Patriarchat copte au Caire ; le texte, inédit, nous est connu grâce à une photographie que nous devons à l'obligeance inlassable de M. W. E. Crum.

(5) Les photographies que nous avions de ce manuscrit ayant péri lors du sac

Sans vouloir prétendre résoudre définitivement la question du sens byzantin ou copte ([1]) de cette expression, nous croyons que celui de : *à haute voix, de vive voix,* attesté par deux témoins qualifiés doit être retenu tout au moins pour l'intelligence de passages qui précisément ne s'accommodent pas de l'habituel " par cœur ".

Th. Lefort.

---

de Louvain, M. le professeur H. Hyvernat a eu l'amabilité de nous envoyer de Rome le texte de ce passage. Nous avons démontré ailleurs *(Muséon* 1913) que ce texte arabe était la traduction originale d'un texte sahidique conservé partiellement dans cinq feuillets de la Collection P. Morgan (Cf. *A check list of coptic manuscripts in the Pierpont Morgan library,* New-York, 1919, p. XII).

(1) Le copte donne parfois à cette expression un sens concret, comme par exemple en ce passage: ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲉⲡⲟⲩⲁⲡⲟⲩⲁ ⲙⲉⲗⲉⲧⲁ ⲛⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲏⲑⲟⲥ... « que chacun fasse *ses (récitations) à haute voix...* » ou bien avec le sens habituel : « que chacun fasse *ses (récitations) par cœur* » (mss P. Morgan, XLIV, 3 : Prophéties d'apa ϭⲁⲣⲟⲩⲣ p. ⲣ̅ⲃ̅; aimablement communiqué par M. H. Hyvernat).

HOMÉLIE CATHÉDRALE DE MARC, PATRIARCHE D'ALEXANDRIE.

Le texte de cette homélie est emprunté au Ms. Vatic. Copte LXV, où il occupe les feuillets 1 V° à 29 R°. Tuki en fit une copie que Zoega, *Catalogus cod. copticorum mss. qui in Museo Borgiano Veletris asservantur*, a décrite p. 54, sous le n° XXXV. Pour notre édition, nous avons cru inutile de collationner cette copie avec l'original. D'ailleurs, elle semble être faite avec peu de soins ([1]).

Marc, l'auteur de notre homélie, est le 49e patriarche d'Alexandrie. Il fut intronisé le dimanche 2 Mechir (27 Janvier). Il occupa le siége de St Marc pendant 20 ans, 2 mois et 10 jours, et mourut le 22 Barmoudah en l'an 535 des Martyrs — 819 de notre ère. L'église copte célèbre sa fête, le jour de sa mort, le 22 Barmoudah ([2]).

Les Coptes appellent leur 49e patriarche: ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ⲡⲓⲃⲉⲣⲓ; les Arabes ([3]) : مرقس الجديد = Marc le Nouveau, ou le Jeune. La raison de cette épithète est diversement interprétée. Les uns, se basant sur les documents indigènes, disent que c'est pour le distinguer de St Marc l'évangéliste, qui fut, d'après la

(1) Comparant seulement les 4 premières lignes de l'entête, avec le texte de Tuki reproduit par Zoega, on y retrouve les variantes suivantes : ⲡⲓϣⲟⲣⲡ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲧⲁϥⲧⲁⲟⲩⲟϥ = Tuki ⲉⲡϣⲟⲣⲡ ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲧⲁⲟⲩⲟϥ, — ⲡⲓϫⲓⲛⲕⲱⲥ = Tuki ⲡϫⲓⲛⲕⲱⲥ. — ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲣⲏϯ om. Tuki, etc,

(2) Cfr. entr'autres : *Les Ménologes des Evangéliaires coptes-arabes, édités et traduits par F. Nau, Patrol. Orient.* Tome X, fasc. 2, p. 202 [38].

Le Calendrier d'Aboul Barakat, texte arabe édité et traduit par E. Tisserant, Patrol. Orient, Tome X, fasc. 3, p. 269 [25].

(3) Cfr. note 2.

tradition, le premier évêque d'Alexandrie ; d'autres, pour ne pas le confondre avec le 8e patriarche, qui est également appelé Marc, par Eusèbe *(Hist. Eccles.* IV, 11*)* et par plusieurs catalogues — non égyptiens — des patriarches d'Alexandrie. Observons cependant que les sources indigènes, coptes et arabes donnent toujours à leur 8e patriarche, le nom de ⲙⲁⲣⲕⲓⲁⲛⲟⲥ, مرقيانوس. Pour éviter toute confusion, Evetts, dans sa traduction de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie de Sévère Ben-el Moqaffa' (1) appelle l'auteur de notre homélie : Marc III.

Marc fut une des gloires du siége d'Alexandrie, et un des patriarches les plus méritants. Son activité s'exerça sur tous les domaines. Par ses soins, un grand nombre d'églises et de monastères, détruits par les guerres des Arabes, furent reconstruits et restaurés. Les historiens arabes parlent même de 400 églises et monastères réédifiés. Les chroniqueurs ne tarissent pas de louanges pour la charité inépuisable qu'il prodigua aux prisonniers des Omoyades d'Espagne au siége d'Alexandrie, et pour le dévouement qu'il montra lors de l'incendie de l'église du Saint Sauveur.

Par son tact et sa diplomatie, il réussit à réconcilier les derniers survivants des Barsanuphiens, secte qui avançait des théories absurdes au sujet des sacrements (2).

(1) *Patrologia Orientalis* X, p. 402.

(2) Pour de plus amples détails au sujet de la vie de Marc, on peut consulter : *History of the Patriarchs of the coptic Church of Alexandria. — Arabic text edited, translated and annotated by B. Evetts. Patrologia orientalis X, p. 402-440.* Le même texte arabe se retrouve dans *C. S. C. O. : Scriptores Arabici, Textus.* Séries III, Tom. IX *Severus Ben el Moqaffa' : Historia Patriarcharum Alexandrinorum, edidit Chr. Fred. Seybold : fasc. 2, p.* ٢٣٧ à ٢٥٣. Un résumé latin du texte arabe a été fait par Renaudot : *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* p. 246 à 266.

A consulter encore :

Lequien : *Oriens christianus,* p. 463, col. *a* ; Neale : *A History of the Holy Eastern Church. — The Patriarchate of Alexandria.* Vol. II, p. 138-142 ; W. Smith : *Dictionnary of Christian Biography,* III, p. 825-826.

Au point de vue littéraire, Marc ne fut pas moins actif. D'après Sévère Ben el Moqaffa‘ (1), il écrivit 21 livres de mystagogie صصطاعوجبا et 20 lettres paschales. Au patriarche d'Antioche, Cyriaque, il écrivit une lettre synodale au sujet de la communion des deux églises. Enfin, la littérature copte nous a conservé la première homélie qu'il prononça lors de son intronisation. Aux yeux des coptes, ce sermon doit avoir eu une grande importance puisque Sévère Ben el Moqaffa‘ le signale et en donne un court résumé. Voici d'ailleurs la traduction anglaise de ce passage : " When he had taken his seat upon the evangelical throne, while all the people bore witness of him that he was worthy, then he read before them the EXEGESIS الاكسا كسيس which is called among the orthodox the LOGOS اللوغس in which he declared that he was acquainted with their works. And this Logos was full by the grace of the Holy gost of the doctrine of the orthodoxe ; and he demonstrated therein how the council of Chalcedon had fallen and was rejected, and he explained their error as consisting in the worship of a man. He also refuted those who deny the sufferings of Christ our God, who endured them for our sake by his own will in the body, which according to their teaching was a phantom ,, (2).

En parcourant le texte que nous publions, on se convaincra aisément que le contenu correspond entièrement au résumé qu'en donne Sévère Ben el Moqaffa‘. Nous croyons cependant que le Logos ne fut pas prononcé le jour même de l'intronisation, comme Sévère, et, après lui, Renaudot qui le résume, semblent l'indiquer (3), mais bien à la fête de Pâques de la même année. Les allusions aux événements de la Semaine

(1) *P. O.*, Vol. X, p. 440.
(2) *Patrol. Orient.*, X, p. 405. Traduction Evetts.
(3) RENAUDOT, *Historia Patriarch.*, p. 246, 247.

Sainte sont, en effet, trop manifestes dans l'introduction ; en outre au corps de son discours, l'orateur fait une antithèse saisissante entre les souffrances du Christ subies *hier*, et Sa gloire d'*aujourd'hui* ; entre la mort de *hier*, et la résurrection d'*aujourd'hui* et la descente aux enfers. — Cette hypothèse est encore corroborée par les données historiques. Après la cérémonie de l'intronisation, à laquelle le nouvel élu s'était prêté de très mauvaise grâce, une semaine à peine s'était passée, que le nouveau patriarche se retira dans le désert de Nitrie pour y passer le carême dans la solitude et la prière. Il y reçut une lettre de la part d'Anba Michaël, évêque de Miṣr, qui lui conseilla de venir célébrer la fête de Pâques, et d'aller saluer le préfet. Marc agréa le conseil. L'évêque et les chrétiens vinrent à sa rencontre avec des croix, des évangiles et des encensoirs. Il célébra la fête de Pâques à Miṣr ([1]). C'est à l'occasion de cette entrée solennelle qu'il a — croyons-nous — prononcé le Logos, sans doute préparé avec soin dans la solitude du désert. — En outre l'état psychologiqne dans lequel Marc se trouvait lors de son intronisation, nous défend d'admettre qu'il ait pu prononcer en ce jour un discours si bien préparé comme le Logos que nous publions. En effet, à peine Marc connût-il son élection au siége patriarchal, qu'il s'enfuit au désert de St Macaire et s'y cacha dans les monastères. Retrouvé, il fut ramené de vive force, et intronisé malgré lui.

* * *

Le sermon ne manque pas d'une certaine éloquence, et semble préparé avec grand soin. On y retrouve plusieurs qualités littéraires qui ne mettent pas le patriarche au dernier rang des orateurs sacrés du siége de St Marc. Le style, bien

(1) Cfr. Renaudot, p. 247.

que parfois un peu ampoulé selon le goût du pays, est entraînant et ne manque pas de charmes. Les figures de style sont nombreuses et généralement bien choisies. L'orateur fait presque un abus de l'antithèse qu'il développe avec prédilection pendant plusieurs pages. Il possède bien l'Ecriture, il sait combiner les textes et les faits, et les présenter d'une façon frappante et claire. On sent qu'il est à la hauteur de la littérature ecclésiastique. Il cite Saint Grégoire, connaît bien l'apocryphe " La descente du Christ aux Enfers ", et s'approprie plusieurs lieux-communs de la littérature monophysite courante.

La langue est correcte et classique. Les incorrections que nous signalons en note ne sont que des fautes de copistes.

* * *

Une étude au sujet de la doctrine théologique de Marc ne manquerait pas d'un certain intérêt. Malheureusement nous devrons nous borner à quelques indications.

Le sermon est polémique et doctrinal. Le nouveau patriarche s'en prend surtout — souvent sans les nommer — aux Théopaschites, aux Apollinaristes et aux Phantasiastes. Les anathèmes contre Arius, Nestorius, Ibas, Théodore, Théodoret, Nectaire et Origène (27 R°) sont des lieux-communs dans la littérature monophysite. Naturellement Julien d'Halycarnasse aura aussi sa part d'anathèmes (18 R°). Il n'épargnera pas moins le concile de Chalcédoine (17 V°). Marc anathématise les phantasiastes qui considéraient la chair du Christ comme une chair spirituelle et niaient la réalité de la passion. Une grande partie de son discours à pour but de montrer que le Christ est homme comme nous, et qu'Il a réellement souffert dans son corps. Contre les théopaschites il montre (12 V°) que " celui qui est impassible a souffert dans la chair

à cause de nous, et est impassible comme Dieu ; que celui qui est immortel est mort dans la chair à cause de nous, et est impassible comme Dieu „. 17 R° il prononcera l'anathème contre “ celui qui ne croit pas que le Christ a souffert dans la chair comme homme, et qu'au contraire Il fut impassible comme Dieu „.

L'orateur semble avoir également quelques préoccupations au sujet de l'apollinarisme qui préconisait dans le Christ l'absence d'une âme intelligente et libre, quand il nous dit, 7 R° : “ que le Christ rapporta auprès de Dieu le Père notre âme et tout ce qui appartient à notre chair .... en toutes choses semblable à nous, excepté le péché seul „ .

La christologie de Marc est naturellement monophysite. A maintes reprises il défend la consubstantialité entre la chair du Christ et sa divinité, entre son âme et sa divinité, Nous ne citons que quelques textes.

4 R° “ Il soufflette les gardiens de l'enfer par la force de sa divinité laquelle est une et même chose avec son âme qui y est descendue.

10 R° ...... la divinité qui est une avec sa chair.

12 R° Est-ce que tu as pleuré sur son corps qui était composé d'éléments divers, lequel est un avec sa divinité dans une unité inséparable.

17 V°. Celui qui ne croit pas que la chair que le Christ a prise est de la chair d'Adam sans semence du mariage, laquelle chair il a rendue une avec sa divinité sans mixtion, sans différence, qu'il soit anathème.

21 V°. Il se montra à eux dans l'enfer par l'âme intelligente, tandis que la divinité était une avec elle d'une unité incompréhensible.

ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛ̀ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉ̀ⲧⲁϥⲧⲁⲟⲩⲟϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲫⲏ ⲉⲧⲉⲣⲫⲟⲣⲓⲛ ⲙ̀ⲡⲭ︦ⲥ︦ Vat. LXV.
ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲣⲉⲩⲥ ⲉ̀ⲧⲉⲛϩⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲟϩⲓ ⲙ̀ⲡⲭ︦ⲥ︦ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ 1 V°
ⲡⲓⲃⲉⲣⲓ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲣⲁⲕⲟϯ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓϫⲓⲛⲕⲱⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϫⲓⲛⲱϣ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲟⲩⲃⲏϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲁ̀ⲙⲉⲛϯ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥⲓ̀ⲛⲓ ⲛⲁⲇⲁⲙ ⲉⲡϣⲱⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲧⲛⲉⲙⲁϥ ⲉⲩⲥⲟⲡ ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲏ ⲉⲧϫⲱⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁϥⲙⲟⲩ ⲛ̀ϫⲉ ⲡ︦ϭ︦ⲥ︦ ϧⲉⲛ ⲟⲩϫⲱⲕ ⲉⲩⲓ̀ⲣⲓ ⲙ̀ⲫ︦ϯ︦ ⲡⲓⲁⲧⲙⲟⲩ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ϯⲥⲁⲣⲝ ⲉϣⲁⲥⲙⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉⲥϭⲓⲙ̀ⲕⲁϩ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲏ ⲉⲧⲉ ⲑⲱⲥ ⲛ̀ⲫⲩⲥⲓⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲛ ϫⲉ ϯⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲁⲧⲙⲟⲩ ⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲧⲉ ϧⲉⲛ ⲫⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲁϥϩⲱⲧⲡ ⲛ̀ϯⲁⲧⲙⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲑⲏ ⲉ̀ϣⲁⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲁⲓ ϣⲁⲧⲉϥϭⲓⲙ̀ⲕⲁϩ ⲉⲑⲃⲏⲧⲉⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉϥⲙⲟⲩ ϧⲁⲣⲟⲛ ϧⲉⲛ ⲫⲙⲟⲩ ⲛ̀ϯⲥⲁⲣⲝ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉϥϣⲱⲗ ⲛⲁⲙⲉⲛϯ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛⲧⲉ ⲫ︦ϯ︦ ⲁⲙⲏⲛ

Rem. Une lettre capitale indique le commencement d'un paragraphe, lequel dans le Ms. est indiqué par une grande lettre plus ou moins ornée et mise en vedette dans la marge. Une distance double de l'intervalle ordinaire entre deux mots consécutifs, indique la séparation des groupes de mots écrits en « *scriptio continua* » dans le Ms. Ces groupes de mots correspondent assez généralement aux pauses de lecture.

---

*Premier sermon que prononça le Porteur du Christ, le pontife Vat. LXV.
fidèle du troupeau du Christ, abba Marcos le Nouveau, archevêque 1 V°
d'Alexandrie, au sujet de la sépulture de Notre Sauveur, et des cris poussés vers Lui, par ceux qui étaient dans l'Enfer, et de la façon dont Il ramena Adam en haut, en même temps que ceux qui étaient avec lui. Il parla aussi de ceux qui disent : que le Seigneur est mort complètement, rendant Dieu immortel, semblable à la chair qui meurt et souffre selon sa propre nature ; et (il montra) encore que la Divinité est immortelle selon sa nature. Par cela, en effet, Il réunit la nature immortelle avec la mortelle en une unité, jusqu'à ce qu'Il souffrît à cause de nous, et qu'Il mourût pour nous, de la mort de la chair, et dépouillât l'Enfer.

Dans la paix de Dieu. Ainsi soit-il.

Ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲥⲭⲉⲧⲟⲛ ϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲱⲣϥ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩ ⲛⲉⲙ
ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̄ϩⲩⲥⲓⲭⲓⲁ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲡⲁⲗⲁⲧⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲉ ⲧⲫⲉ ⲧⲉ
ⲛⲉⲙ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲉⲩⲥⲟⲡ Ϫⲉ ⲁ̄ ⲡⲟⲩⲣⲟ ϩⲓⲛⲓⲙ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲛⲕⲟⲧ
ⲡⲕⲁϩⲓ ⲁϥⲉⲣϩⲟϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϩⲉⲣⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϫⲉ ⲁϥϩⲱⲣⲡ ⲛⲉⲛ-
ⲕⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲛ̄ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅ Ⲁϥⲙⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲛ̄ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅
2 Rº ⲁϥ*ⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ ⲛ̄ϫⲉ ⲁⲙⲉⲛϯ ⲁϥϩⲓⲛⲓⲙ ⲡⲣⲟⲥ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ϧⲉⲛ
ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲛ̄ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅ Ⲟⲩⲟϩ ⲛⲏ ⲉ̄ⲧⲁⲩⲉⲛⲕⲟⲧ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡⲉⲛⲉϩ ⲁϥ-
ⲧⲟⲩⲛⲟⲥⲟⲩ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲁ̄ⲙⲉⲛϯ Ⲁⲩⲑⲱⲛ ϯⲛⲟⲩ ⲛⲓϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ
ⲛⲏ ⲉ̄ⲧⲁⲩⲁⲓⲧⲟⲩ ϧⲁ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓⲓ̄ⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲛⲟⲙⲟⲥ
ϧⲁϫⲉⲛ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲱϣ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲧⲁⲣⲁⲭⲏ ⲛⲉⲙ
ⲛⲓⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲟⲛⲙⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϩⲟ-
ⲡⲗⲟⲛ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲓ̄ϥⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲗⲟⲅⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ
ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲁ̀ⲣⲭⲏⲉ̄ⲣⲉⲩⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲉϥϯϩⲁⲡ ⲛ̄ⲟ̄ϫⲓ
ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲗⲁⲙⲡⲁⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣⲃⲱϯ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲗⲁⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲉⲧ-
ϣⲟⲃⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥⲁϫⲓ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲓⲙ ⲛⲁⲫⲉ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲁ-
2 Vº ⲧⲟⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲱⲥⲧⲱⲇⲓⲁ̄ Ⲁⲡⲁⲝ ⲁⲡⲗⲱⲥ ⲛⲉⲙ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ*

Tous à peu près, sont dans la tranquillité aujourd'hui, et dans un
grand repos, dans le palais entier, c.-à-d. le ciel et la terre en même
temps, parce que le Roi s'est endormi et s'est reposé. La terre a eu
peur et s'est apaisée, parce que Dieu s'est endormi du repos dans la
2 Rº chair. Dieu est mort dans la chair : *l'Enfer s'est troublé. Dieu s'est
endormi dans la chair pour peu de temps, et ceux qui se sont reposés
depuis le commencement (1), Il les a ressuscités de l'Enfer. Où sont
maintenant les troubles que les Juifs impies ont produits contre
Notre Seigneur Jésus, il y a peu de temps, et les cris, et les tumultes,
et les séditions, et les agitations, et les armées, et les armes, et les
clous, et les lances, et les rois, et les prêtres, et les pontifes, et les
juges iniques, et les torches, et les bâtons, et les foules, et les hypo-
crisies, et les paroles obscènes, et les hochements de tête, et les
2 Vº soldats, et les gardes, en un mot, et tout *ce qui est dans le désordre ?

(1) Dans le sens du latin : ab aevo, a sæculo.

ⲉⲧϧⲉⲛ ⲟⲩⲁ̄ⲧⲁⲍⲓⲁ̄ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲁⲩⲉⲣⲙⲉⲗⲉⲧⲁⲛ ⲛ̄ϩⲁⲛⲡⲉⲧϣⲟⲩⲓⲧ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓⲗⲁⲟⲥ ⲉϩⲁⲛⲡⲉⲧϣⲟⲩⲓ̄ⲧ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲁⲛⲙⲉⲧⲉ̄ⲫⲗⲏⲟⲩ ⲉⲩⲥⲟⲡ ⲁⲩϭⲓϭⲣⲟⲡ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲱ̄ⲛⲓ ⲛ̄ϫⲱϫϩ (1) ⲛ̄ⲗⲁⲕϩ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲑⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲁⲩϧⲟⲙϧⲉⲙ (2) ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϩⲉⲓ ⲁⲩⲙⲓϣⲓ ⲉ̄ϫⲉⲛ ϯⲡⲉⲧⲣⲁ ⲉⲧϫⲟⲣ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓϩⲱⲓⲙⲓ ⲉⲧϩⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲃⲱⲗ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲫⲣⲏϯ ⲛⲟⲩⲥⲫⲏⲓϯ ⲛ̄ⲭⲱⲗⲉⲙ

ⲁⲩϩⲓⲟⲩⲓ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲡⲓⲁ̄ⲙⲏϣ ⲛⲁⲧϭⲣⲟ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲑⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁⲩⲃⲟϣⲃⲉϣ (3) ⲁⲩⲓ̈ϣⲓ ⲛ̄ϯⲡⲉⲧⲣⲁ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓϣⲉ ⲁⲥⲓ ⲉ̄ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉ̄ϫⲱⲟⲩ ⲁⲥϧⲉⲙϧⲱⲙⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥϧⲟⲑⲃⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲟⲩϫⲱⲕ ⲁⲩⲥⲱⲛϩ ⲙⲡⲓϫⲱⲣⲓ ⲍⲁⲙⲯⲱⲙ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲧⲁⲕⲟ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲥⲛⲁϩ ⲛⲉⲛⲉϩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲗⲗⲟⲫⲩⲗⲟⲥ ⲁⲩⲙⲓϣⲓ ⲟⲩⲃⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲑⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁⲩϭⲓⲉⲣϧⲟⲧ ⲫ̅ϯ̅ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲁⲧϭⲣⲟ
ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ϥϭⲣⲏⲟⲩⲧ ⲛ̄ⲥⲏⲟⲩ * ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲁϥ- 3 Rº
ϩⲱⲧⲡ ⲛ̄ϫⲉ ⲫⲣⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ϯⲇⲓⲕⲉⲟ̄ⲥⲩⲛⲏ ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩⲓ ⲁϥⲑⲁⲙⲓⲟ̄ ⲛⲟⲩⲉ̄ϫⲱⲣϩ ⲛⲁⲧⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̄ⲛⲓⲁⲑⲛⲟⲩϯ ⲛ̄ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ

(1) Lisez ⲛ̄ϫⲱϫ.
(2) Il serait plus correct d'ajouter ⲙ̄ⲙⲱⲟⲩ.
(3) L'orthographe plus commune est ⲟⲩⲟϣⲟⲩⲉϣ.

Vraiment, *les peuples ont médité des choses vaines* (1); non seulement des choses vaines, mais aussi des choses inutiles en même temps. Ils se sont heurtés en effet contre le Christ, la pierre angulaire (2); mais ce sont eux qui ont été broyés et sont tombés. Les flots mauvais sont venus frapper contre le rocher fort (3); et ils se sont éparpillés aussitôt comme de l'écume. Ils ont frappé sur l'enclume invincible, mais ce sont eux qui ont été battus. Ils ont suspendu le rocher sur le bois ; il est descendu sur eux, les a écrasés, et les a tués complètement. Ils ont lié le fort Samson, et ils ont péri par les liens éternels des Philistins. Ils ont combattu contre Dieu, et ce sont eux qui ont été blessés, car Dieu est invincible, ou plutôt, Il est vainqueur en tout
*temps (4). Le soleil de la justice s'est couché en dessous de la terre (5), 3 Rº
Il fit une nuit sans lumière aux Juifs athées, et à tous ceux qui

(1) *Ps.* 2, 1. — (2) *Eph.* 2, 20. — (3) I *Cor.* 10, 1. — (4) *Judith.* 16, 16.
(5) *Sap.* 5, 6.

ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲃⲟⲧⲥ ⲟⲩⲃⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲉ̅ⲧⲉ ⲛⲓϩⲉⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲉⲧϭⲁϧⲉⲙ ⲛⲉ Ⲙⲫⲟⲟⲩ ⲁ̅ ⲡⲓⲟⲩϫⲁⲓ ϣⲱⲡⲓ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩⲓ ⲛⲉⲙ ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩⲓ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲁ̅ ⲡⲓⲟⲩϫⲁⲓ ϣⲱⲡⲓ ⲙ̅ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲉ̅ⲧⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲛ̅ϫⲉ ⲟⲩⲡⲁⲣⲏⲥⲓⲁ̅ ⲉⲥⲕⲏⲃ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲏⲏⲃ ⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲟⲩⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ̅ ⲉⲥⲕⲏⲃ ⲟⲩⲡⲁⲣⲏⲥⲓⲁ̅ ⲉⲥⲕⲏⲃ ⲟⲩⲙⲉⲧⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲥⲕⲏⲃ ⲟⲩϫⲓⲛⲓ̅ ⲉ̅ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲥⲕⲏⲃ

ⲟⲩϫⲉⲙⲡϣⲓⲛⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϣⲁ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲥⲕⲏⲃ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲏ ⲉⲧⲉ ⲫⲱⲛ ⲛ̅ⲟⲩϫⲁⲓ Ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁϥⲓ̅ ⲛ̅ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϣⲁ ⲛⲏ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̅ⲡⲕⲁϩⲓ ⲛⲓⲡⲩⲗⲏ ⲛ̅ⲧⲉ ⲁ̅ⲙⲉⲛϯ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛ ⲛⲏ
3 V° ⲉⲧⲁⲩⲉⲛⲕⲟⲧ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡⲉⲛⲉϩ ⲁⲩⲑⲉⲗⲏⲗ ⲙ̅ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲏ * ⲉⲧϩⲉⲙⲥⲓ ϧⲉⲛ ⲧⲭⲱⲣⲁ ⲛⲉⲙ ⲧϧⲏⲃⲓ ⲙ̅ⲫⲙⲟⲩ ⲁⲩϣⲱⲡ ⲉ̅ⲣⲱⲟⲩ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲛⲓϣϯ (1) ⲛⲟⲩⲱⲓⲛⲓ Ⲡⲓⲧⲉⲥⲡⲟⲧⲏⲥ ⲁϥⲓ̅ ϣⲁ ⲛⲉϥⲉ̅ⲃⲓⲁⲓⲕ ⲫ̅ϯ̅ ⲁϥⲓ̅ ϣⲁ ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟ̂ⲩⲧ ⲡⲱⲛϧ ⲁϥⲓ̅ ϣⲁ ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲟⲩ (2)

(1) Lisez ⲛ̅ⲟⲩⲛⲓϣϯ.
(2) Généralement le préfixe ⲣⲉϥ- ne s'emploie que devant l'infinitif absolu. La forme ⲣⲉϥⲙⲟⲩ serait donc régulière. On ne l'emploie cependant jamais. On dit toujours ⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ. On voit que notre auteur a voulu éviter dans sa phrase la répétition du même mot ⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ. A moins que nous n'ayons ici une faute de copiste.

---

combattent le Seigneur, c.-à-d. les hérétiques impurs. Aujourd'hui le salut est arrivé à la terre, et au dessous de la terre. Aujourd'hui le salut est arrivé (1) au monde entier. Aujourd'hui une liberté double est arrivée, à cause du Seigneur de tous, une économie double, une liberté double, un amour des hommes double, une descente double, une visite double de Dieu aux hommes au sujet de notre propre salut. De nouveau encore, Dieu alla vers ceux qui étaient en dessous de la terre. Les portes de l'enfer s'ouvrirent; ceux qui s'étaient
3 V° reposés depuis le commencement se réjouirent; *ceux *qui étaient assis dans la région et l'ombre de la mort reçurent une grande lumière* (2). Le maître vint chez ses serviteurs, Dieu vint chez les morts, la vie vint chez les morts, celui qui est sans péché vint chez

(1) *Apoc.* 12, 10. — (2) *Is.* 9, 2,

ⲡⲓⲁⲑⲛⲟⲃⲓ ⲁϥⲓ̄ ϣⲁ ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲁϥⲓ̄ ϣⲁ ⲛⲏ ⲉⲧ-
ϧⲉⲛ ⲡⲭⲁⲕⲓ ⲫⲏ ⲉⲧⲓⲣⲓ ⲛ̄ⲛⲓⲉ̄ⲃⲓⲁⲓⲕ ⲛ̄ⲣⲉⲙϩⲉ ⲁϥⲓ̄ ϣⲁ ⲛⲓⲉⲭ-
ⲙⲁⲗⲱⲧⲟⲥ ⲫⲏ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲛ̄ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̄ ⲁϥⲓ̄
ϣⲁ ⲛⲏ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲁⲙⲉⲛϯ Ⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲁ̄ ⲡⲉⲛ-
ⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̄ ⲛⲁⲛ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲉ̄ⲥⲱϯ ⲛ̄ⲛⲏ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲁ̄ⲙⲉⲛϯ
ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲙⲁⲣⲉⲛⲟⲩⲁϩⲧⲉⲛ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲛⲏ ⲉⲑⲛⲁ-
ϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ Ⲙⲁⲣⲉⲛⲥⲟⲩⲉⲛ ⲛⲓϣⲫⲏⲣⲓ ⲛ̄ⲧⲉ
ⲫ̄ϯ̄ ⲛⲏ ⲉ̄ⲧⲁϥⲁⲓⲧⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲧϩⲏⲡ ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩⲓ
Ⲙⲁⲣⲉⲛⲉ̄ⲙⲓ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲁ̄ ⲡⲓϩⲓⲱⲓϣ ⲫⲟϩ ϣⲁ ⲛⲏ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ
ⲛⲁⲙⲉⲛϯ ⲁⲗⲗⲁ ϯⲛⲟⲩ ⲁ̄ⲡⲗⲱⲥ ⲁ̄ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲟϩⲉⲙ
Ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϫⲉ ⲫ̄ϯ̄ ϧⲉⲛ ⲁ̄ⲙⲉⲛϯ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ
ⲛⲏ ⲉ̄ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥⲉ̄ⲛⲟⲩ ⲉⲡϣⲱⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ * Ⲛⲏ ⲉ̄ⲧⲁⲩ- 4 Rº
ϣⲱⲡⲓ ⲛ̄ⲥⲁϥ ⲛⲁ ⲧⲉϥⲟ̄ⲓ̄ⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ̄ ⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲧϣⲟⲡ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩ ⲛⲁ
ⲧⲉϥⲉ̄ⲝⲟⲩⲥⲓⲁ̄ ⲧⲉ (1) Ⲛⲥⲁϥ ⲙⲉⲛ ⲫⲁ ⲟⲩⲑⲉⲃⲓⲟ̄ ⲡⲉ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩ

(1) Dans ces deux phrases on se serait attendu à lire ⲛⲉ au lieu de ⲧⲉ. Cfr Mallon, *Grammaire,* Nº 362. Il se peut que le composé : ⲛⲁ et le substantif, ait été considéré comme quelque chose de neutre, et que nous nous trouvions devant une « constructio ad sensum ». Cfr. Stern, *Grammatik,* Nº 250, p. 118. L'accord par attraction avec les deux substantifs féminins qui précèdent immédiatement, semble moins probable. Deux phrases plus bas, l'accord se fait correctement : ⲛⲥⲁϥ ⲙⲉⲛ ⲛⲁ ϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ⲛⲉ ⲉⲧⲟⲩⲙⲉⲧⲓ ⲉⲣⲱⲟⲩ.

---

les pécheurs, la lumière vint chez ceux qui étaient dans les ténèbres, celui qui a donné la liberté aux serviteurs vint chez les prisonniers, celui qui est au haut des cieux des cieux, vint chez ceux qui étaient en bas de l'enfer. Nous croyons, en effet, que Notre Sauveur vint chez nous sur la terre, pour sauver ceux qui étaient dans l'enfer.

Et maintenant suivons-Le, et voyons ce qui va arriver en cet endroit. Prenons connaissance des prodiges que Dieu a opérés dans les endroits mystérieux en dessous de la terre. Sachons comment la prédication arriva à ceux qui étaient en bas de l'enfer. Mais maintenant tous sont sauvés, car Dieu est apparu dans l'enfer aujourd'hui.
Mais ce sont les saints qu'Il emmena avec Lui en haut. *Ce qui 4 Rº
arriva hier, appartenait à son économie ; ce qui arrive aujourd'hui, appartient à sa puissance. Hier c'était un jour d'humiliation, aujour-

ⲇⲉ ϩⲱϥ ⲫⲁ ⲟⲩⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲓⲁ̅ ⲛ̅ϣⲁⲓ ⲡⲉ Ⲛⲥⲁϥ ⲙⲉⲛ ⲛⲁ ϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ⲛⲉ ⲉ̅ⲧⲟⲩⲙⲉⲩⲓ̅ ⲉ̅ⲣⲱⲟⲩ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱϥ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛ̅ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲉ̅ⲃⲟⲗ Ⲛⲥⲁϥ ⲙⲉⲛ ⲁⲩϯⲕⲟⲩⲣ ⲛⲁϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩⲃⲱⲕ ⲉϥϣⲏϣ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱϥ ⲉϥϯⲕⲟⲩⲣ ⲛ̅ⲛⲓⲙ̅ⲛⲟⲩⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲁ̅ⲙⲉⲛϯ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲧϫⲟⲙ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲉ̅ⲧⲟⲓ ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲉ̅ⲧⲁⲥϩⲱⲗ ⲉ̅ⲙⲁⲩ Ⲛⲥⲁϥ ⲙⲉⲛ ⲉⲩⲥⲱⲛϩ ⲙ̅ⲙⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ϩⲁⲛⲣⲱⲙⲓ ⲙ̅ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱϥ ⲉϥⲥⲱⲛϩ ⲛ̅ⲛⲓⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲁ̅ⲙⲉⲛϯ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲧϫⲟⲙ ⲛ̅ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛⲥⲛⲁϩ ⲛⲁⲧⲃⲱⲗ ⲉ̅ⲃⲟⲗ

Ⲛⲥⲁϥ ⲙⲉⲛ ⲛⲁⲩϩⲓⲟⲩⲓ̅ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲉⲡϩⲁⲡ ⲡⲉ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉϥϯ ⲛⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲉⲙϩⲉ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣϥ Ⲛⲥⲁϥ ⲙⲉⲛ ⲛⲓϩⲩ-
4 V° ⲡⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲛⲁⲩⲥⲱⲃⲓ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲡⲉ * ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱϥ ⲛⲓⲙ̅ⲛⲟⲩⲧ ⲛ̅ⲧⲉ ⲁⲙⲉⲛϯ ⲉ̅ⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲣⲟϥ ⲁⲩⲉⲣϩⲟϯ Ⲡⲗⲏⲛ ⲇⲉ ⲉⲕⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲛⲓⲙ̅ⲕⲁϩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲁⲣⲓϣⲫⲏⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲁϣ̅ⲟⲩ ⲛⲁϥ Ⲥⲱⲧⲉⲙ ϧⲉⲛ ⲟⲩϯⲉϩⲑⲏϥ (1) ⲁⲣⲓϩⲩⲙ-

(1) Le scribe fait toujours précéder d'un ⲉ prosthétique, la consonne ϩ si elle est suivie immédiatement d'une autre. P. e. ⲡⲓⲉϩⲙⲟⲧ 4 V°; ⲉϩⲣⲏⲓ ibid.; ⲛⲓⲉϩⲃⲏⲟⲩⲓ 9 V°; ⲉϩⲣⲁϥ 10 R°; ⲛⲓⲉϩⲃⲱⲥ 11 V°; ⲁϥⲉϩⲕⲟ 14 V°, etc.

---

d'hui au contraire, c'est un jour de vraie fête. Hier c'étaient les choses humaines auxquelles on pensait, aujourd'hui au contraire Il révèle sa divinité. Hier Il fut souffleté par un vil serviteur (1), aujourd'hui au contraire, Il soufflette les gardiens de l'enfer par la force de sa divinité, laquelle est une et même chose avec son âme qui y est descendue. Hier Il fut garrotté par des hommes pervers (2), aujourd'hui au contraire Il garrotte tous les tyrans de l'enfer, par la force de sa divinité, avec des liens indissolubles. Hier Il fut traîné au jugement,
4 V° aujourd'hui Il rend la liberté à toute la création. Hier les ministres du peuple se moquèrent de Lui (3), *aujourd'hui au contraire, les gardiens de l'enfer en Le voyant, ont été saisis de peur.

Mais en écoutant les souffrances de Dieu le Verbe, admire et glorifie-Le. Écoute avec attention, célèbre ses louanges, proclame

(1) Cfr. *Joh.* 18, 22. — (2) *Joh.* 18, 12. — (3) *Luc.* 23, 11; *Matt.* 27, 41.

ⲛⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲱⲓϣ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛ̄ⲛⲉϥϣⲫⲏ-
ⲣⲓ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲁϥⲉⲣⲁ̄ⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲛ ⲛⲁϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ
ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲫⲓⲣⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲓϩⲙⲟⲧ Ⲡⲱⲥ ⲁⲩⲥⲓⲛⲓ ⲛ̄ϫⲉ
ⲛⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲉϩⲓⲱⲓϣ ⲛ̄ϯⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲡⲱⲥ ϯϧⲏⲓⲃⲓ ⲁⲥϣⲉ
ⲛⲁⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲣⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ϯⲇⲓⲕⲉⲟ̄ⲥⲩⲛⲏ ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲉ̄ϯⲟ̄ⲓ̈-
ⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ Ⲡⲱⲥ ⲁⲥⲉⲣⲁⲡⲁⲥ ⲛ̄ϫⲉ ϯⲡⲁⲗⲉⲁ̄ ⲟⲩⲟϩ
ⲡⲱⲥ ⲁⲥⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̄ϫⲉ ϯⲅⲉⲛⲛⲏ ⲡⲱⲥ ⲛⲓⲁⲣⲭⲉⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ (1)
ⲁⲩⲥⲓⲛⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϩⲓ ⲉϩⲣⲏⲣⲓ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ϫⲉ ϩⲁⲛⲃⲉⲣⲓ Ⲥⲱⲧⲉⲙ
ϧⲉⲛ ⲟⲩϯϩⲉⲑⲏϥ ⲟⲩⲟϩ ⲕⲁϯ ⲁⲕⲣⲓⲃⲱⲥ ⲉ̄ⲡⲓⲛⲁⲓ ⲉ̄ⲧⲁϥⲁⲓϥ
ⲛⲉⲙⲁⲛ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲁϥⲕⲟⲃϥ ⲛⲁⲛ ϧⲉⲛ ⲥⲙⲟⲧ ⲛⲓⲃⲉⲛ
ⲗⲁⲟⲥ ⲃ̄ ⲁⲩⲓ̈ ⲉ̄ϧⲣⲏⲓ ⲉ̄ⲓⲗⲏⲙ ϧⲉⲛ ⲡⲥⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲓⲙⲕⲁϩ ⲛⲧⲉ
ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲫⲁ * ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛⲉⲙ ⲫⲁ ⲛⲓⲉ̄ⲑⲛⲟⲥ ⲉⲩⲥⲟⲡ ⲃ̄ ⲛⲟⲩⲣⲟ 5 Rº
ⲟⲛ ⲛⲉ ⲉⲧϣⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲥⲛⲟⲩ ⲉ̄ⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲗⲁ-
ⲧⲟⲥ ⲡⲉ ⲛⲉⲙ ⲏ̄ⲣⲱⲇⲏⲥ ⲃ̄ ⲟⲛ ⲛⲁⲣⲭⲏⲉ̄ⲣⲉⲩⲥ ⲛⲉ ⲉ̄ⲧⲉ
ⲁⲛⲛⲁⲥ ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲓ̈ⲁ̄ⲫⲁⲥ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̄ⲥⲉϣⲱⲡⲓ ⲟⲛ ⲛ̄ϫⲉ ⲃ̄ ⲙ̄ⲡⲁⲥⲭⲁ
ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ⲧⲉϥⲗⲟϫϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉ̄ⲓ̄ⲥⲁϫⲓ ⲉ̄ⲫⲁ ⲛⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ

(1) Sic : Enlevez ⲟⲩⲟϩ.

---

son amour des hommes, manifeste ses prodiges, comment la loi s'est retirée devant Lui, et comment a fleuri la grâce ; comment les types ont passé, et comment la vérité a été proclamée ; comment l'ombre s'est retirée, et comment le soleil de la justice a illuminé le monde entier ; comment la loi ancienne a vieilli, et comment la nouvelle a été renforcée ; comment les choses anciennes ont passé (1) et comment les nouvelles ont poussé des fleurs. Ecoute avec attention, et comprends exactement les miséricordes que le Seigneur a faites avec nous, parce qu'Il nous les a doublées en toute façon.

Deux peuples allèrent à Jérusalem au temps des souffrances du Christ : celui *des Juifs et celui des gentils en même temps. Deux rois 5 Rº
aussi y demeuraient en ces temps, c.-à-d. Pilate et Hérode. Il y eut encore deux pontifes, Annas et Caïphas, pour qu'il y eût aussi deux pâques : l'une pour qu'elle y cessât, je veux dire celle des Juifs, et

(1) II *Cor.* 5, 17.

ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥϭⲓⲁⲣⲭⲏ ⲛ̀ϫⲉ ⲫⲁ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ Ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲃ̅ ⲛ̀ϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲁⲩϫⲱⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲁ̀ⲛⲁⲣⲟⲩϩⲓ ⲉ̀ⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲉ̀ⲡⲓⲇⲏ ⲁϥⲉⲣϩⲱⲃ ⲉ̀ⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ ⲉϥⲕⲏⲃ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ ⲫⲁ ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲛϧ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ ⲫⲗⲁⲟⲥ (1) ⲙⲉⲛ ⲛ̀ⲛⲓⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ ⲉⲩⲥⲱⲛϩ ⲛ̀ⲡⲓϩⲓⲏⲃ (2) ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩϧⲟⲗϧⲉⲗ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲫⲁ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲇⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲉⲩⲉⲣⲁ̀ⲡⲟⲗⲁⲩⲓ̀ⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲫⲁ ⲛⲓⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲛⲁϥⲥⲟⲙⲥ ⲡⲉ ⲉ̀ⲛⲓϧⲏⲃⲓ ⲫⲁ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲇⲉ ⲁϥϭⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲇⲓⲕⲉⲟⲥⲩⲛⲏ ⲉⲩⲥⲉⲃⲱⲥ ⲛⲓⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲥⲉϣⲱⲧ ⲛ̀ϩⲁⲛⲧⲉⲃⲛⲱⲟⲩⲓ̀ Ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲇⲉ ⲥⲉⲉⲣⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲓ̀ⲛ
5 V° ⲙ̀ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲉⲙ ⲡⲥⲛⲟϥ ⲙ̀ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ * Ⲛⲓⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲥⲉⲓ̀ⲣⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉⲩⲓ̀ⲣⲓ ⲙ̀ⲫⲙⲉⲩⲓ̀ ⲙ̀ⲡⲟⲩϫⲓⲛⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲇⲉ ⲥⲉⲉⲣⲡⲣⲟⲥⲃⲉⲣⲓⲛ ⲛⲛⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ̀ (3) ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ ⲉ̀ⲩϩⲓⲱⲓϣ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲏϯ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲥⲱϯ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϯⲡⲗⲁⲛⲏ Ⲉⲧ ⲁ ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲛ ϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲑⲱⲛ ϧⲉⲛ ⲥⲓⲱⲛ ⲑⲃⲁⲕⲓ ⲛ̀ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲟⲩⲣⲟ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙ̀ⲡⲕⲁϩⲓ ⲡⲓⲙⲁ ⲉ̀ⲧⲁϥⲉⲣϩⲱⲃ ⲉ̀ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲡⲓⲙⲁ

(1) Le second membre de cette phrase exige que l'on lise ⲫⲁ ⲡⲗⲁⲟⲥ.
(2) Ms. ⲡ̀ⲡⲩϩⲓⲏⲃ. Un ⲓ a été placé par après au-dessus de l'ⲩ.
(3) Lisez ⲛⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ̀.

---

pour que commençât celle de Notre Sauveur. Et en effet deux sacrifices s'accomplirent dans cette soirée, puisque le Verbe de Dieu opéra un salut double : celui de ceux qui vivent, et celui de ceux qui sont morts ; celui du peuple des juifs d'un côté qui lièrent l'Agneau et l'égorgèrent, celui des gentils d'un autre côté qui jouirent du Dieu dans la chair. Celui des Juifs regarda vers les ténèbres ; celui des gentils au contraire, reçut le soleil de la justice pieusement. Les juifs immolèrent du bétail; les gentils au contraire jouirent du Corps et du Sang
5 V° du Christ le Verbe. *Les juifs firent une pâque en se ressouvenant de leur sortie d'Egypte ; les gentils au contraire, offrent un sacrifice divin, proclamant la façon dont ils furent sauvés de l'erreur.

Où donc ces choses arrivèrent-elles ? Dans Sion, la ville du grand Roi, au milieu de la terre (1) où Il opéra notre salut, où fut reconnu

(1) Allusion à la croyance des anciens chrétiens que Jérusalem formait le milieu de la terre.

ⲉ̅ⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲉⲛ ⲡⲓⲁ̅ⲗⲟⲩ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙ̅ⲡⲓⲍⲱⲟⲛ ⲃ̅ ⲉⲧⲉ ⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ Ⲉⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛ (1) ⲡⲱⲛϧ ⲫⲩⲥⲓ ⲉ̅ⲃⲟⲗ· ϧⲉⲛ ⲡⲱⲛϧ ⲛ̅ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛ̅ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲩⲥⲟⲡ Ⲁⲩϫⲫⲟϥ ⲁⲩⲭⲁϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲟⲛϩϥ (2) ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲭⲱ ⲙ̅ⲡⲓ̅ⲱⲛⲓ ⲛ̅ϫⲱϫ ⲛ̅ⲗⲁⲕϩ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙ̅ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲃ̅ ⲁⲩϩⲓⲱⲓϣ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ Ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲣⲟϥ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲧⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙ̅ⲙⲱⲩ̅ⲥⲏⲥ ⲛⲉⲙ ⲏ̅ⲗⲓⲁⲥ ⲁⲩⲥⲟⲩⲉⲛ ⲫ̅ϯ̅ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛ̅ⲥⲟⲛⲓ ⲃ̅ Ⲁⲩⲥⲟⲩⲉⲛ ⲫϯ ⲛ̅ⲧⲉ
ⲡⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ * ⲑⲙⲏϯ ⲙ̅ⲡⲓⲍⲱⲟⲛ ⲃ̅ ⲛⲁⲗⲟⲅⲟⲛ Ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ 6 R°
ⲡϫⲱⲕ ⲙ̅ⲡⲁⲓ ⲉ̅ⲛⲉϩ ⲫⲁⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲧⲛⲏⲟⲩ ϥⲛⲁϩⲉⲙⲥⲓ ⲉϥⲟⲓ ⲛ̅ⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ϧⲉⲛ ⲧⲟⲩⲙⲏϯ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛ̅ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲛϧ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ ⲉϥⲓ̅ⲣⲓ ⲛⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ ⲉϥⲕⲏⲃ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ Ⲡⲁⲗⲓⲛ ϯϫⲱ ⲛ̅ⲟⲩⲙⲓⲥⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲁ̅ϩⲉⲙⲙⲓⲥⲓ (3) ⲉ̅ⲩⲥⲟⲡ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲟⲩⲛ ⲉ̅ⲛⲓⲉϩⲃⲏⲟⲩⲓ̅ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓϫⲫⲟ ⲉⲧⲕⲏⲃ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅

(1) Sic ! Lisez ⲥⲟⲩⲉⲛ comme 2 lignes plus haut. — ⲥⲟⲩⲱⲛ est l'état pronominal.
(2) Lisez ⲟⲩⲟⲩⲟⲛϩϥ. — (3) Lisez ⲟⲩⲟⲩⲁϩⲉⲙⲙⲓⲥⲓ.

---

l'enfant Jésus, au milieu des deux animaux, c.-à-d. le Père et le St. Esprit, où on reconnut forcément la vie de la Vie véritable, au milieu des anges et des hommes en même temps. Il naquit, Il fut mis dans une mangeoire (1), et on plaça la pierre angulaire au milieu des deux peuples. Il fut annoncé par la Loi et les prophètes. Ils Le virent sur la montagne au milieu de Moyse et d'Elie (2). Ils reconnurent Dieu au milieu des deux larrons. Ils reconnurent le Dieu de la gloire
au *milieu des deux animaux sans intelligence. Et à la fin de ce 6 R°
siècle-ci et en celui qui va venir, Il sera assis comme Juge au milieu d'eux, au milieu des vivants et des morts, opérant un salut qui est devenu double aujourd'hui.

Et encore, je confesse une naissance et une seconde naissance en même temps (3). Ecoutez donc les œuvres de la double naissance de Dieu le Verbe, Jésus-Christ !

(1) *Luc.* 2, 7. — (2) Cfr. *Matth.* 17, 3 ; *Marc*, 9, 3 ; *Luc.* 9, 30.
(3) L'auteur semble broder ici sur le canon 2 du 2e concile de Constantinople :

Ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲁϥϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ̄ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲓⲙⲓⲥⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲝⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲓ ⲙⲁ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ̄ ϯⲙⲁⲅ-ⲇⲁⲗⲓⲛⲏ ⲙ̄ⲡⲓⲟⲩⲁ̄ϩⲉⲙⲙⲓⲥⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲙ̄ϩⲁⲩ

Ⲉⲧⲁⲩϫⲫⲟ ⲙ̄ⲡⲭ̄ⲥ̄ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ ϧⲉⲛ ⲃⲉⲑⲗⲉⲉⲙ ⲉ̄ⲧⲁⲩ-ⲟⲩⲁ̄ϩⲉⲙ ϫⲫⲟϥ ⲟⲛ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉ̄ϫⲱⲣϩ

Ⲉⲧⲁⲩϫⲫⲟ ⲙ̄ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲥⲟⲩⲁⲃ ⲛⲓϩⲓ-
6 V° ⲟ̄ⲙⲓ ⲙⲉⲛⲣⲉ ⲡⲓⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲛ*ϣⲱⲡⲓ ⲛⲁⲥ ⲛ̄ϣⲉⲣⲓ (1) ⲁⲩ-
ⲕⲟⲩⲗⲱⲗϥ ⲛϩⲁⲛⲧⲱⲓⲥⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲓⲛϫⲫⲟ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲓⲛⲙⲟⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲁⲩⲕⲟⲩⲗⲱⲗϥ ⲛϩⲁⲛⲥⲩⲛⲇⲟⲛⲓⲟⲛ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲫⲟ ⲙⲉⲛ

ⲁϥϣⲱⲡ ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲛ̄ⲟⲩϣⲁⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲙⲟⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲟⲩϣⲁⲗ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲁⲗⲗⲟⲏ̄ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥϣⲟⲡⲟⲩ ⲉ̄ⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲫⲟ ⲙⲉⲛ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲡⲓⲁⲧϩⲁⲓ ⲛ̄ϩⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ̄ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲓⲱⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲟ̄ⲓ̈ⲕⲟⲛⲟⲙⲓ̄ⲁ̄ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲙⲟⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲡⲓⲣⲉⲙⲁ̄ⲣⲓⲙⲁⲑⲉⲟⲥ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲇⲓⲁ-

(1) Le ⲓ est ajouté par une main moderne.

Un ange annonça à Marie, la Vierge, la naissance extraordinaire du Christ le Verbe (1). Ici aussi ce fut un ange qui annonça à Marie-Madeleine la seconde naissance du Christ du tombeau (2). Le Christ naquit pendant la nuit à Bethléem (3) ; Il naquit de nouveau d'entre les morts, aussi pendant la nuit. Quand le Christ naquit d'une vierge
6 V° sainte — vous, femmes, aimant la pureté, soyez *à Elle des filles —
Il fut enveloppé de langes à sa naissance (4) ; à sa mort aussi Il fut enveloppé de linceuls (5). A sa naissance Il reçut de la myrrhe (6) ; à sa mort ce fut aussi de la myrrhe et de l'aloès qu'Il reçut (7). A sa naissance, Joseph, le mari non marié de la Vierge Marie, Lui fut le père selon l'économie ; à sa mort aussi, Joseph d'Arimathie Lui fut le serviteur pour son ensevelissement (8). A sa naissance les

εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τοῦ θεοῦ λόγου εἶναι τὰς δύο γεννήσεις....... Cfr. *Mansi* IX, 375 D seq. — *Hefelé* II, 892, seq. *Denzinger Enchiridion* 10 N° 214.

(1) Cfr *Luc.* I, 26 et seq. — (2) Cfr. *Joh.* 20. 12, 13. — (3) Cfr. *Luc.* 2. 7, 8.
(4) *Luc.* 2, 7. — (5) *Joh.* 19, 40 ; *Marc.* 15, 46 ; *Luc.* 23, 53. — (6) *Matth.* 7, 11.
(7) *Joh.* 19, 39. — (8) *Marc.* 15, 46 ; *Luc.* 23, 53.

ⲕⲱⲛ ⲉ̄ⲡⲉϥϫⲓⲛⲕⲱⲥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲫⲟ ⲙⲉⲛ ⲛⲓⲙⲁⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲡⲉ
ⲉⲧⲁⲩϩⲓⲱⲓϣ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲓⲛⲓ̄ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲙϩⲁⲩ
ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲩⲧⲏⲥ ⲡⲉ ⲉⲧⲁⲩϩⲓⲱⲓϣ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲓⲛⲙⲓⲥⲓ
ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̄ⲛⲓⲙⲁⲛⲉ̄ⲥⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ
ⲡⲉϥⲟⲩⲁϩⲉⲙⲙⲓⲥⲓ ⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲙ̄ϩⲁⲩ ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲡⲉ
ⲉ̄ⲧⲁϥϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̄ⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ ϫⲉ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲑ-
ⲙⲱⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲫⲟ ⲙⲉⲛ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ* ⲉϩⲙ̄ (1) ⲛⲉϩⲟⲟⲩ 7 Rº
ⲁⲩⲉⲛϥ ⲉ̄ϧⲣⲏⲓ ⲉⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ ⲉⲧϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉ̄ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ
ϩⲱⲥ ϣⲟⲣⲡ ⲙ̄ⲙⲓⲥⲓ ⲁⲩⲓ̄ⲛⲓ ⲙ̄ⲡⲓϣⲱϣ ⲛ̄ϭⲣⲟⲙⲡϣⲁⲗ ⲉϧⲣⲏⲓ
ⲉ̄ϫⲱϥ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲟⲩⲁϩⲉⲙⲙⲓⲥⲓ ⲟⲛ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ
ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲉ̄ϩⲙ̄ ⲛ̄ⲉϩⲟⲟⲩ ⲁϥϩⲱⲗ ⲉ̄ⲡϣⲱⲓ ⲉ̄ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̄ ⲉⲓ̄ⲗⲏⲙ
ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲡⲓⲙⲁ ⲉ̄ⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲫⲱⲣϫ ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲉ̄ⲛⲉϩ ϣⲁ
ⲟⲩⲣⲓⲕⲓ ⲛ̄ⲃⲁⲗ (2) ⲉ̄ϧⲟⲩⲛ ⲉ̄ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϩⲱⲥ ϣⲟⲣⲡ ⲙ̄ⲙⲓⲥⲓ
ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ Ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓ̄ⲛⲓ ⲉ̄ϧⲟⲩⲛ
ⲛ̄ⲫ̅ϯ̅ (3) ⲫⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲑⲏ ⲉⲧⲉ ⲑⲱⲛ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲝ ⲑⲁⲓ

(1) ⲉϩⲙ̄ = premières lettres du chiffre prononcé ⲉϩ(ⲙⲉ), suivi du chiffre lui-même ⲙ̄. Régulièrement 40 = ϩⲙⲉ. Mais comme nous l'avons fait observer plus haut, le scribe fait toujours précéder d'un ⲉ prosthétique la consonne ϩ si elle est suivie immédiatement d'une autre. ϩⲙ̄ est une leçon assez fréquente pour : carême.
(2) Lisez ⲙ̄ⲃⲁⲗ. — (3) Lisez ⲙ̄ⲫ̅ϯ̅.

---

bergers Le proclamèrent (1) ; à sa sortie du tombeau, ce furent ses disciples qui le proclamèrent. A sa naissance, un ange L'annonça aux bergers (2) ; à sa seconde naissance du tombeau aussi, ce fut un ange qui annonça aux femmes qu'Il était ressuscité d'entre
les morts (3). A sa naissance après *40 jours, Il fut conduit à la 7 Rº
Jérusalem terrestre, au temple, comme premier-né et on offrit une paire de tourterelles pour Lui (4) ; et à sa seconde naissance d'entre les morts, après 40 jours, Il monta aux cieux à la Jérusalem d'en haut, (5) qu'Il ne quitta plus jamais un instant, auprès des saints, comme l'immortel Premier-né d'entre les morts (6). Et il rapporta auprès de Dieu le Père, notre âme, et tout ce qui appartient à notre

(1) *Luc.* 2, 8-18. — (2) *Luc.* 2, 9-12. — (3) *Matth.* 28, 5 et seq. ; *Marc.* 16, 5 et seq. ; *Luc.* 24, 4 et seq. — (4) *Luc.* 2, 24. — (5) *Act.* 1, 3 et seq. — (6) *Apoc.* 1, 5 ; *Col.* 1, 18.

ⲉ̄ⲧⲁϥϭⲓⲧⲥ ⲙ̄ⲫⲣⲏϯ ⲛ̄ⲟⲩϭⲣⲟⲙⲡϣⲁⲗ ⲛⲁⲧⲁϭⲛⲓ ⲉ̄ⲁϥⲓ̄ⲛⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲛ
ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ϣⲁⲧⲉⲛ ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲧϥ Ⲉⲁϥϣⲟⲡϥ
ⲉ̄ⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲕⲉⲛϥ ⲛⲁⲧϣϣⲟⲣϥϥ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲛ̄ϫⲉ ⲫⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲫⲣⲏϯ
ⲙ̄ⲡⲁⲙⲏⲣ ⲛ̄ⲥⲩⲙⲉⲱⲛ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲉⲧⲉⲛϩⲟⲧ Ⲓⲥϫⲉⲕ ⲧⲉⲛϩⲟⲩⲧ
ⲙ̄ⲙⲟⲥ (1) ⲁⲛ ⲱ ⲡⲓϩⲉⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ϫⲉ ⲁ̄ ⲡ̄ⲭ̄ⲥ̄ ⲙⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ
ⲟⲩⲟϩ ⲥⲟⲛϧ ⲛ̄ϫⲉ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲥⲱⲧⲉⲙ Ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ
7 V° ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ * ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ϫⲉ ⲁⲓⲉⲛⲕⲟⲧ ⲟⲩⲟϩ
ⲁⲓϩⲱⲣⲡ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲓⲧⲱⲛⲧ ϫⲉ ⲡⲁϩⲩⲛⲓⲙ ϩⲟⲗϫ ⲛ̄ⲧⲟⲧ ⲉ̄ⲙⲁϣⲱ
Ⲛⲑⲟⲕ ϩⲱⲕ ⲕϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁϥⲙⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲟⲩϫⲱⲕ ⲛ̄ϫⲉ
ⲫ̄ϯ̄ Ⲓⲥϫⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲏϯ ⲡⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥϥ ⲉⲃⲟⲗ-
ϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥϣⲫⲏⲣ
ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ ⲁ̄ ⲫ̄ϯ̄ ⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲡ̄ⲭ̄ⲥ̄ Ⲉϥⲥⲁϫⲓ ⲉ̄ϯⲙⲉⲧ-
ⲛⲟⲩϯ ⲉⲧϧⲉⲛ ϯⲥⲁⲣⲝ ϫⲉ ⲫ̄ϯ̄ ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉⲛⲭⲁ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ϣⲁⲧⲉⲛϯ ⲛⲟⲩϫⲱⲕ ⲛ̄ⲛⲏ ⲉ̄ⲧⲁⲛⲉⲣϩⲏⲧⲥ ⲉ̄ⲣⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲓ̈ⲛⲓ

(1) ⲙⲙⲟ : est pléonastique. Cfr. Stern, *Grammatik*, N° 497, p. 322.

---

chair qu'Il a prise comme une tourterelle sans tache, en toutes choses semblable à nous, excepté le péché seul (1). Le Père Le reçut dans son sein illimité, comme dans le sein de Siméon le prêtre fidèle (2). Si tu ne crois pas, ô hérétique, que le Christ est mort dans la chair, et que sa Divinité est vivante, écoute. Quel est Celui au sujet duquel
7 V° le prophète *a dit : « *Je me suis couché, je me suis endormi et je me suis levé parce que mon sommeil m'était fort doux* » ? (3). Mais toi, tu dis : « Dieu est mort entièrement ». Si c'est ainsi, quel est celui qui L'a ressuscité d'entre les morts, Paul et ses compagnons, les apôtres, nous rendant témoignage que Dieu a ressuscité le Christ (4), appelant la Divinité qui était dans la chair : Dieu ? (5). Mais laissons tout cela jusqu'à ce que nous ayons mené à fin les choses par où

(1) *Hebr.* 4, 15. — (2) *Luc.* 2, 28. — (3) Ps. 3, 6. — (4) Cfr. *Act.* 2, 32 ; 13, 33.
(5) Le raisonnement est celui-ci : Dieu n'est pas mort entièrement car St Paul dit que « Dieu a ressuscité le Christ. » Or « Dieu » signifie ici la Divinité du Christ, et c'est elle qui L'a ressuscité. La divinité n'a donc pas pu mourir. Le passage est dirigé contre les théopaschites.

ⲉ̅ⲑⲙⲏϯ ⲙ̅ⲡⲉⲣⲫⲙⲉⲩⲓ̅ ⲙ̅ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̅ϣⲟⲩⲧⲁⲓ̈ⲟ̅ϥ ⲁ̅ⲗⲏⲑⲱⲥ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲡⲓⲣⲉⲙⲁ̅ⲣⲓⲙⲁⲑⲉⲟⲥ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲛ ⲉ̅ⲓ̅ ϩⲁ ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲁϥⲉⲣⲉ̅ⲧⲓⲛ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̅ⲡⲟ̅ⲥ̅ Ⲱ ⲛⲉⲙ ⲧⲁⲓ ⲛⲓϣϯ ⲛ̅ϣⲫⲏⲣⲓ ⲛⲁⲧⲥⲁϫⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲁϥⲓ̅ ⲛϫⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲉⲣⲉ̅ⲧⲓⲛ ⲙ̅ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲡⲗⲁⲍⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲟⲩⲟ̅ⲙⲓ ⲉϥⲉⲣⲉ̅ⲧⲓⲛ ⲛ̅ⲧⲟⲧϥ ⲛ̅ⲟⲩⲟ̅ⲙⲓ ⲉⲑⲣⲉϥϯ ⲛⲁϥ ⲙ̅ⲫⲣⲉϥⲑⲁⲙⲓⲟ̅ ⲙ̅ⲡⲓⲉⲡⲧⲏⲣϥ (1) ⲟⲩⲥⲱⲃⲉⲛ ⲉϥⲉⲣⲉ̅ⲧⲓⲛ ⲛ̅ⲟⲩⲥⲱⲃⲉⲛ ⲉⲑⲣⲉϥϯ ⲛⲁϥ ⲙ̅ⲡⲭⲣⲱⲙ ⲛ̅ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ϯⲧⲉⲗⲧⲓⲗⲓ ⲉⲧⲥⲃⲟⲕ ⲉⲥⲉⲣⲉ̅ⲧⲓⲛ ⲛ̅ⲧⲟⲧⲥ ⲛ̅ϯⲧⲉⲗ-
ⲧⲓⲗⲓ ⲉⲧϫⲟϫⲉⲃ * ⲉ̅ϯ ⲛⲁⲥ ⲙ̅ⲡⲓⲁ̅ⲣⲟ ⲙ̅ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲱⲛϧ Ⲛⲓⲙ 8 Rº
ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲛⲉϩ ⲓ̅ⲉ̅ ⲛⲓⲙ ⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ϫⲉ ⲁ̅ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉⲣⲭⲁⲣⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲛ̅ⲟ̅ⲩⲣⲱⲙⲓ ⲙ̅ⲡⲉϥⲣⲏϯ ⲁϥϯ ⲛⲁϥ ⲛ̅ⲫⲣⲉϥⲑⲁⲙⲓⲟ̅ (2) ⲛ̅ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲩⲥⲟⲡ ⲫⲣⲉϥϯϩⲁⲡ ⲛ̅ⲛⲓϩⲁⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩϩⲓⲧϥ ⲉⲡϩⲁⲡ ⲛ̅ⲑⲟϥ ⲛⲁϥⲭⲱ ⲛ̅ⲣⲱϥ ⲡⲉ ⲉ̅ⲧ ⲁ ⲣⲟⲩϩⲓ ϣⲱⲡⲓ ⲁϥⲓ̅ ⲛ̅ϫⲉ ⲟⲩ-

(1) ⲉⲡⲧⲏⲣϥ ne s'emploie d'ordinaire que comme adverbe : « du tout, tout à fait ». ⲉⲡⲧⲏⲣϥ comme substantif, dans le sens de « univers, le monde entier » n'est pas classique. On emploie d'ordinaire ⲡⲧⲏⲣϥ. ⲡⲓⲉⲡⲧⲏⲣϥ se lit encore ici 10 Vº, 11 Rº.

(2) Lisez ⲙ̅ⲫⲣⲉϥⲑⲁⲙⲓⲟ.

---

nous avons commencé, et amené au milieu le souvenir de l'homme vraiment digne de louange, Joseph d'Arimathie, lequel a osé aller chez Pilate et lui demander le corps du Seigneur (1) ! O cette grande chose admirable et inexprimable ! Un homme alla, et demanda Dieu qui l'avait formé ; de l'argile qui demande à de l'argile (2), de lui donner le Créateur de l'Univers ; du foin qui demande à du foin (3) de lui donner le feu de la Divinité ; la petite goutte qui demande à la petite
goutte *de lui donner le fleuve de l'eau de la vie ! Qui a jamais 8 Rº
vu, ou qui a jamais entendu, qu'un homme a accordé à un homme de ses semblables et lui a donné le Créateur de tous les hommes à la fois ? Le Juge de tous les jugements a été traîné au jugement, mais Lui, s'est tu (4).

« *Le soir étant venu, arriva un homme riche dont le nom était*

(1) *Math.* 27, 57-58 ; *Marc.* 15, 43 ; *Luc.* 23, 50-52. — (2) Cfr. *Gen.* 2, 7.
(3) Cfr. *Is.* 40, 6 ; I *Pet.* 1, 24. — (4) *Matth.* 26. 62, 63 ; *Marc.* 14. 60, 61.

ⲣⲱⲙⲓ ⲛ̄ⲣⲁⲙⲁⲟ̄ ⲉ̄ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲟⲛⲧⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲣⲁⲙⲁⲟ̄ ⲡⲉ ϫⲉ ⲁϥϭⲓ ⲛ̄ϯϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲛ̄ⲥⲩⲛⲑⲉⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲓⲏ̅ⲥ̅ Ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲟⲩⲣⲁⲙⲁⲟ̄ ⲡⲉ ϫⲉ ⲁϥϭⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲙⲁⲣⲕⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲙⲏⲓ ⲉ̄ⲃⲟⲩⲛ ⲉ̄ⲡⲉϥⲧⲁⲙⲓⲟⲛ ⲟⲩⲣⲁⲙⲁⲟ̄ ⲡⲉ ϫⲉ ⲁϥϭⲓ ⲛ̄ϯⲁ̄ⲥⲟⲩⲓ̄ ⲧⲏⲣⲥ ⲉ̄ⲃⲟⲩⲛ ⲉ̄ⲡⲉϥⲏ̄ⲓ̄ ⲉⲥⲙⲉϩ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲟⲩⲣⲁⲙⲁⲟ̄ ⲡⲉ ϫⲉ ⲁϥϭⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲑⲉⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲛ̄ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ Ⲡⲱⲥ ⲟⲩⲣⲁⲙⲁⲟ̄ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲫⲏ ⲉ̄ⲧⲁϥϭⲓ ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡⲱⲛϧ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲉ̄ⲛⲉϩ ⲉⲧⲛⲏⲟⲩ ⲉⲩⲥⲟⲡ Ⲡⲱⲥ ⲟⲩⲣⲁⲙⲁⲟ̄ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲫⲏ ⲉ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡ ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲛ̄ϩⲉⲛⲟⲩϥⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲣⲉϥϣⲁⲛϣ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣϥ Ⲉⲧ ⲁ ⲣⲟⲩϩⲓ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲓ ⲁϥⲓ̄ ⲛ̄ϫⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ
8 V° ⲛ̄ⲣⲁⲙⲁⲟ̄ ϩⲁ ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲉ ⲡⲉϥ*ⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲁϥⲉⲣⲉ̄ⲧⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲁϥⲓ̄ ϩⲱϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓⲕⲟⲇⲏⲙⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ⲟⲛ ⲁϥⲓ̄ ⲉϥⲣⲁϣⲓ ⲉⲑⲃⲉ`ⲡⲁⲓ ϩⲱⲃ Ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲧϩⲏⲡ ϧⲉⲛ ⲁ̄ⲙⲉⲛϯ ⲥⲉϯⲥⲃⲱ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲧϫⲓⲛϩⲱⲣⲡ ⲛ̄ⲧⲉϥⲥⲁⲣⲍ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙ̄ϩⲁⲩ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱⲙⲓ ⲃ̅ ⲛⲁϥⲟϣ ⲡⲉ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲉϥⲙⲉⲓ ⲉ̄ⲃⲟⲩⲛ ⲉ̄ⲡⲉϥϭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅

Joseph » (1). En effet il était riche, parce qu'il reçut l'hypostase entière composée du Christ Jésus (2). Vraiment il était riche, parce qu'il reçut la perle véritable dans sa chambre ; il était riche, parce qu'il reçut dans sa maison la bourse entière, remplie de biens ; il était riche, parce qu'il reçut le trésor entier de la Divinité. Comment n'aurait-il pas été riche, celui qui reçut la Vie du monde et du siècle futur en même temps ? Comment n'aurait-il pas été riche, celui qui reçut toute l'abondance, et Celui qui nourrit toute la création ?

8 V° « *Le soir étant venu, alla chez Pilate un homme riche dont *le nom était Joseph, et demanda le Corps du Seigneur* » (3). Nicodème alla aussi, et celui-ci aussi, alla plein de joie, à cause de cette chose.

Le mystère caché de Dieu dans l'Enfer, est enseigné par la dormition de sa chair dans le tombeau. De chacun de ces deux hommes, l'amour était grand envers leur Seigneur et le Seigneur à nous tous.

(1) *Math.* 27, 57.

(2) Cf. 2e Concile de Constantinople. Canon 4 : « unam eius subsistentiam compositam ». *Mansi*, IX, 375 D ; *Hefelé* II, 892 ; *Denzinger* 10, *Enchiridion* N° 216. — (3) *Matth.* 27. 57, 58.

ⲧⲏⲣⲟⲩ Ⲛⲓⲕⲟⲇⲏⲙⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲟⲩϣⲟⲩⲉⲣϣⲫⲏⲣⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲡⲉ ϧⲉⲛ ⲡϫⲓⲛⲑⲣⲉϥⲓ̄ⲛⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ⲉ̄ⲧⲟϣ ⲡⲓϣⲁⲗ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁⲗⲟⲏ̄ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲟⲛ ⲟⲩϣⲟⲩⲉⲣϣⲫⲏⲣⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲡⲉ ϫⲉ ⲁϥⲉⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲛ ⲁϥⲓ̄ ϩⲁ ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲁϥⲉⲣⲉ̄ⲧⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲓⲏⲥ Ⲁϥϩⲓⲟⲩⲓ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲛ̄ϩⲟϯ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲓ̄ⲟⲩⲇⲁⲓ ⲫⲁⲓ ⲇⲉ ⲁϥⲓ̄ ϩⲁ ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲁϥⲉⲣⲉ̄ⲧⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲓⲏⲥ ⲁϥⲉⲣⲭⲣⲁⲥⲑⲉ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲥⲟⲫⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉϥϫⲟⲥ ⲛⲁϥ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ ϫⲉ ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲟ̄ⲥ̄ ⲓⲏⲥ ⲫⲏ ⲉⲧⲉ ϧⲁⲧⲉⲛ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲁϥⲑⲣⲉ ⲫⲣⲏ ⲉⲣⲭⲁⲕⲓ ⲡⲓⲟ̄ϩ ⲛ̄ⲧⲉϥⲉⲣ*ⲥⲛⲟϥ ⲛⲓⲧⲱⲟⲩ 9 R°
ⲁⲩⲙⲟⲛⲙⲉⲛ ⲛⲓⲡⲉⲧⲣⲁ ⲁⲩⲫⲱϫⲓ ⲛⲓⲙ̄ϩⲁⲩ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛ Ⲟⲩⲟϩ ⲙ̄ⲡⲉϥϫⲉ ⲉϩⲗⲓ ⲛ̄ⲥⲁϫⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲓ ⲣⲏϯ ⲛ̄ϫⲉ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲱ̄ ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲉ̄ⲧⲏⲙⲁ ϫⲉ ϥⲥⲃⲟⲕ ⲉ̄ⲉ̄ⲧⲓⲙⲁ ⲛⲓⲃⲉⲛ Ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲫⲏ ⲉⲧⲃⲏϣ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲑⲱⲙⲥ ⲙ̄ⲙⲟϥ Ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲁⲓ ⲛⲁⲍⲱⲣⲉⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲱⲥ ⲙ̄ⲙⲟϥ Ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲁⲓ ϣⲉⲙⲙⲟ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲟ̄ⲓ̄ ⲛⲁⲧⲥⲱⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉϥⲭⲱⲣⲁ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓϣⲉⲙⲙⲱⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ

Nicodème, en effet, est digne d'admiration, lorsqu'il apporta des aromates en abondance, de la myrrhe et de l'aloès (1). Joseph aussi est digne d'admiration, parce qu'il osa aller chez Pilate et lui demanda le corps de Jésus (2). Il expulsa de son cœur toute crainte des Juifs. Celui-là alla chez Pilate et lui demanda le corps de Jésus et arrangea tout avec sagesse. Il ne lui dit pas d'abord : « Donne-moi le corps du « Seigneur Jésus, Lui, qui peu de temps avant, a obscurci le soleil, « et changea la lune en *sang ; les montagnes furent ébranlées, les 9 R°
« rochers se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent » (3). Et Joseph ne dit aucune parole de semblable, mais il dit : « Accorde-moi, ô Pilate, ma « demande, parce qu'elle est la plus petite de toutes les demandes. « Donne-moi le Corps de Jésus-Christ qui est nu pour que je l'ensevelisse. Donne-moi le corps de ce Nazaréen pour que je l'embaume. « Donne-moi le corps de cet Etranger, dont tous les étrangers ignorent

(1) *Joh.* 19, 39. — (2) *Joh.* 19, 38 ; *Matth.* 27. 57, 58 ; *Marc.* 15, 43 ; *Luc.* 23, 50-52. — (3) Cfr. *Matth.* 27. 51, 52.

ⲫⲁⲓ ⲉ̄ⲧⲁϥⲛⲟϩⲉⲙ ⲛ̄ⲛⲁϣⲟⲣⲡ ⲛ̄ⲓⲟ̄ϯ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲁ ϯⲙⲉⲧϣⲉⲙⲙⲟ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲉⲛϧⲏⲧⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲉⲙ ⲛ̄ⲭⲏⲙⲓ   Ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲧⲟ̄ⲛⲓ ⲙ̄ⲙⲱⲟⲩ ⲁϥϫⲟⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲡⲓϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛ̄ϫⲉ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲡⲓⲣⲉⲙⲁ̄ⲣⲓⲙⲁⲑⲉⲟⲥ   Ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲟⲛϣ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲏ ⲉ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ   Ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲉ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲛⲁϥ ⲟⲛ ϫⲉ ϯϯϩⲟ ⲉ̄ⲣⲟⲕ ⲱ̄ ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲓ ⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲫϯ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲣⲱⲙⲓ ⲉⲩⲥⲟⲡ   Ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲓ ⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲫⲁⲓ ⲉ̄ⲧⲁϥⲱⲙⲥ ⲛⲛⲁⲛⲟⲃⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ   Ⲉ̄ⲓϯϩⲟ ⲉ̄ⲣⲟⲕ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩⲣⲉϥ-
9 V° ⲙⲱⲟⲩⲧ ⲫⲁⲓ ⲉ̄ⲧⲁⲩϭⲓⲧϥ ⲛ̄ϫⲟⲛⲥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩ*ⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲁⲩϭⲓⲧϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩϭⲟϫⲓ ⲛ̄ⲥⲱϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲟⲩ ⲁⲩϯϩⲟϯ ⲛⲁϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉϥⲑⲁⲙⲓⲟ̄ ⲁⲩϯⲕⲟⲩⲣ ⲛⲁϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉϥⲡⲗⲁⲥⲙⲁ   Ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲫⲏ ⲉ̄ⲧⲁⲩϩⲓⲧϥ ⲉⲡϩⲁⲡ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉ̄ⲧⲁϥⲁⲓⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲣⲉⲙϩⲉ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲁ ϯⲙⲉⲧⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲉ ⲫⲁⲣⲁⲱ̄ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲭⲏⲙⲓ   ⲁϥϣⲁⲛⲟⲩϣⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲁⲛⲛⲁ ϩⲓ ⲡϣⲁϥⲉ

ⲁⲩⲧⲥⲓⲟϥ ⲛ̄ⲟⲩϩⲉⲙϫ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲉⲛϣⲁϣⲓ ⲛⲏ ⲉ̄ⲧⲁϥⲧⲁⲗϭⲟ ⲛ̄ⲛⲟⲩϣⲱⲛⲓ ⲁⲩϯⲉⲣϧⲟⲑ (1) ⲛⲁϥ   Ⲁϥⲥⲱϫⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲧⲉϥⲕⲉⲙⲁⲩ ⲥⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲓ ⲙⲁ ⲁⲛ

(1) Sic ! Une main moderne a écrit ⲧ au-dessus de ⲑ.

« la contrée, Lui qui a sauvé mes premiers parents de l'exil chez les « Egyptiens ».

C'est cela, et ce qui y ressemble, ce que dit à Pilate, le gouverneur, Joseph d'Arimathie. Or Pilate était surpris de ce qui était arrivé (1). Alors Joseph lui dit encore : « Je t'en prie, ô Pilate, donne-moi ce « Mort qui est Dieu et Homme en même temps. Donne-moi ce « Mort qui a noyé mes péchés dans le Jourdain. Je te supplie au
9 V° « sujet d'un Mort qui a été maltraité par *tout le monde, enlevé par « le moyen de ses disciples, poursuivi par ses frères, rempli de frayeur « par sa créature, souffleté par l'œuvre de ses mains. Donne-moi « Celui qui a été traîné au jugement par ceux qu'Il avait libérés de « la servitude de Pharaon, le roi d'Egypte. Il les a nourris de manne « dans le désert, et ils L'ont abreuvé de vinaigre et d'amertume. Eux, « dont Il a guéri les malades, L'ont couvert de blessures. Il est resté « seul, loin de ses disciples, et même sa Mère, ne se trouve pas en

(1) *Marc.* 15, 44.

Ⲉⲓ̅ϧⲱⲛϫ ⲉ̅ⲣⲟⲕ ⲱ̅ ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲉϥⲁ̅ϣⲓ
ⲉ̅ⲡⲓϣⲉ ⲫⲁⲓ ⲉ̅ⲧⲉϥϣⲟⲡ ⲛⲁϥ ⲁⲛ ⲛ̅ϫⲉ ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲕⲁϩⲓ
ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲩϣⲫⲏⲣ ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲩⲥⲩⲛⲅⲉⲛⲏⲥ ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲩⲁⲓ ϩⲟⲗⲗⲟⲥ
ⲉⲑⲣⲉϥⲕⲟⲥϥ Ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲡⲉ ⲉ̅ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ
ⲫⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲙⲟⲛ ⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ⲉ̅ⲃⲏⲗ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̅ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲉⲑⲛⲁϯϩⲁⲡ
ⲉ̅ⲛⲏ ⲉ̅ⲧⲟⲛϧ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ Ⲟⲩⲟϩ ⲛ̅ⲧⲉϥϯ ⲙ̅ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ
ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲓⲉ̅ϩⲃⲏⲟⲩⲓ̅ ⲉ̅ⲧⲁϥⲁⲓⲧⲟⲩ *Ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲉ̅ⲧⲁϥ- 10 R°
ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̅ⲛⲁⲓ ⲁϥⲉⲣⲕⲉⲗⲉⲩⲓ̅ⲛ ⲉ̅ⲧⲏⲓϥ ⲛⲁϥ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲇⲉ ⲛⲉⲙ ⲛⲓ-
ⲕⲟⲇⲏⲙⲟⲥ ⲁⲩⲓ̅ ⲉ̅ⲡⲓⲙⲁ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲟⲗⲕⲟⲑⲁ Ⲁⲩⲭⲱ ⲙ̅ⲡⲥⲱⲙⲁ
ⲙ̅ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲉ̅ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϥⲃⲏϣ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ (1)
ⲉⲧⲟⲓ ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲥⲁⲣⲝ ϥϯϩⲉⲃⲥⲱ ⲉ̅ϫⲉⲛ
ⲛⲓⲧⲁⲅⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̅ ⲫⲏ ⲉⲧⲥⲱⲕ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ
ⲉⲡϣⲱⲓ ⲁⲩⲉⲛϥ ⲉ̅ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲣⲟϥ ⲉϥⲟⲓ ⲛⲁⲧⲫⲛⲟⲃ̅ ϧⲉⲛ
ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̅ⲫⲛⲓϥⲓ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ
ⲫⲏ ⲉ̅ⲧⲁϥⲥⲱⲛⲧ ⲛ̅ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲉⲧⲟϣ ⲛ̅ⲃⲁⲗ (2) ⲁⲩⲛⲁⲩ

(1) ⲇⲉ a dû tomber ici. — (2) Lisez ⲛ̅ⲃⲁⲗ.

« cet endroit. Je vous exhorte, ô Pilate, au sujet d'un Mort, qui pend
« sur ce bois, Lui qui n'a sur la terre ni père, ni ami, ni gens de
« sa famille, ni personne du tout, pour L'ensevelir. Mais Il est le Fils
« Unique du Père Unique ; *il n'y en a pas d'autres en dehors de*
« *Lui* (1) ; c'est *Lui qui jugera les vivants et les morts* (2) et *donnera*
« *à chacun selon les œuvres* qu'il a faites (3) ». *Pilate, ayant entendu 10 R°
cela, ordonna de le lui donner, et Joseph et Nicodème allèrent à
l'endroit du Golgotha. Ils descendirent le Corps du Seigneur, qui
était nu dans la chair, mais qui par sa Divinité, laquelle est une avec
sa chair, revêt toutes les armées des Cieux. Lui qui attire tous en
haut, (4) est descendu en bas. Ils Le virent sans haleine, dans la
chair, tandis que par sa Divinité Il tient dans sa main le souffle de
tous (5). Celui qui a créé les chérubins aux yeux multiples (6), ils Le

(1) *Deut.* 4, 35 ; *Marc.* 12, 32. — (2) II *Tim.* 4, 1. — (3) *Matth.* 16, 27 ; *Rom.* 2, 6.
(4) Cfr. *Joh.* 12, 32. — (5) Cfr. *Dan.* 5, 23. — (6) *Ezech.* 10, 12.

ⲉ̅ⲣⲟϥ ⲉ̅ⲣⲉ ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ϫⲟⲃⲥ ⲉ̅ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϥϣⲧⲏⲟⲩⲧ ⲉ̅ϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲟⲓ ⲛ̅ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ Ϥⲟⲓ ⲛ̅ⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲥϫⲱ ⲛ̅ⲣⲱⲥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲛ̅ϫⲉ ϯⲭⲁⲣⲁⲃⲁⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϣⲁⲩⲙⲟⲛⲙⲉⲛ ⲛ̅ϫⲉ ⲛⲓⲧⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ
10 V° ⲧⲉϥⲥⲙⲏ .*Ⲥⲉⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛⲛⲉϥϫⲓϫ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̅ⲡⲓⲉⲡⲧⲏⲣϥ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥϧⲟⲣⲡⲥ Ϩⲁⲣⲁ ⲕⲥⲱⲟⲩⲛ ϯⲛⲟⲩ ⲱ̅ ⲓⲱⲥⲏⲫ ϫⲉ ⲁⲕⲉⲣⲉ̅ⲧⲓⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕϭⲓ ⲛ̅ⲛⲓⲙ ϩⲁⲣⲁ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ (1) Ⲙⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉ̅ⲧⲁⲕⲓ̅ ⲉϥⲙⲁ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲁⲕⲭⲱ ⲙ̅ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲉ̅ⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲁⲣⲁ ⲕⲥⲱⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉ̅ⲧⲉⲕϫⲱⲙ̅ⲙⲟϥ ⲓ̅ⲉ̅ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉ̅ⲧⲉⲕϥⲁⲓ ⲙ̅ⲙⲟϥ Ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲇⲉ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲟⲇⲏⲙⲟⲥ ⲁⲩϫⲱⲕ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲓⲕⲱⲥ ⲛ̅ⲛⲟⲩϯ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲟϯ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ ⲡⲗⲏⲛ ϯⲟⲩⲱϣ ⲉ̅ϣⲉⲛⲕ ⲱ̅ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉϥⲟⲓ ⲛ̅ⲣⲱⲟⲩϣ ⲛⲏⲓ Ϩⲁⲣⲁ ⲙ̅ⲡⲉ ⲛⲉⲕϫⲓϫ ⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ ⲉⲕϥⲁⲓ ϧⲁ ⲫⲏ ⲉⲧϩⲓϫⲉⲛ ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲉⲩⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ ϧⲁ ⲧⲉϥϩⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉⲛϩⲟⲩⲣ ⲓ̅ⲉ̅ ⲟⲩⲁϣ

(1) Le ms. ajoute ϩⲁⲣⲁ ⲟⲩ ⲉⲧⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ.

---

virent avec les yeux abaissés, étendu sur le dos, Lui la résurrection de tous (1). C'est un mort, quant à la chair, mais par la Divinité, au contraire, Il ressuscite les morts. Le tonnerre de Dieu le Verbe s'est tu dans la chair ; par sa Divinité au contraire les montagnes s'ébran-
10 V° lent à sa voix (2). *Etendues sont ses mains, selon la chair ; par sa Divinité au contraire, Il tient l'univers dans son poing. Sais-tu maintenant, ô Joseph, qui tu as demandé et qui tu as reçu ? Qu'est-ce qui se trouvait dans ton cœur, alors que tu allais à l'endroit de la croix et que tu déposais le Seigneur ? Sais-tu ce que tu as dit ou ce que tu as porté ? Le juste Joseph et Nicodème terminèrent l'ensevelissement divin, avec crainte et tremblement. Mais je désire t'interroger, ô mon père Joseph, au sujet d'une chose qui me donne du souci. Est-ce que tes mains ne tremblèrent point, pendant que tu portais Celui qui se trouve sur les chérubins qui tremblent devant sa

(1) *Joh.* 11, 25. — (2) Ps. 17, 8 ; Ps. 45, 4.

ⲛ̀ⲣⲏϯ ⲧⲉ ϯϩⲟϯ ⲉ̀ⲧⲉ ⲛ̀ϧⲏⲧⲕ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲧⲁⲕⲱ̀ⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲗⲉⲛⲧⲓⲟⲛ ⲁⲕϩⲓⲧϥ ⲉϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲁ̀ⲫⲉ Ⲙⲏ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲉⲕⲃⲁⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲧⲁⲕⲥⲟⲙⲥ ⲉ̀ϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ * ⲫⲁⲓ ⲉ̀ⲧⲟⲓ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲙ̀ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛ̀ⲛⲉⲕ- 11 R°
ⲃⲁⲗ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥϯ ⲙ̀ⲡⲱⲛϧ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲙⲟⲩ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲡⲉⲛⲉϩ Ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕϯ ⲉ̀ϩⲣⲁϥ ⲉ̀ⲛⲓⲙⲁⲛϣⲁⲓ ⲉ̀ⲓ̈ⲥⲁϫⲓ ⲉ̀ⲡⲁϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ϯⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ ⲙ̀ⲙⲏⲓ Ϩⲁⲣⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲉⲣⲡⲣⲉⲡⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲁⲕϣⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥϯ ⲙ̀ⲫⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲃⲉⲗⲗⲉⲩ ⲫⲁⲓ ⲉ̀ⲧ ⲁ ⲡⲉϥⲧⲏⲃ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ ⲁ̀ⲟⲩⲱⲛ ⲛ̀ⲛⲓⲃⲁⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲃⲉⲗⲗⲉ ⲙ̀ⲙⲓⲥⲓ

Ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕϣⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲣⲱϥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥϩⲉⲙⲥⲓ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲇⲉⲥⲡⲟⲧⲏⲕⲟⲛ ⲛ̀ⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲥⲁ ⲟⲩⲓ̈ⲛⲁⲙ ⲙ̀ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ϥϯ ⲙ̀ⲫⲗⲁⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲉ̀ⲃⲟ Ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕϣⲱϣ ⲛ̀ⲛⲉϥϫⲓϫ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲥⲫⲓⲣⲱⲟⲩⲓ̈ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲡⲧⲏⲣϥ ⲁϥⲧⲁⲗϭⲟ ⲛ̀ⲛⲓϫⲓϫ ⲉⲧϣⲟⲩⲱ̀ⲟⲩ

---

face, et sont saisis de crainte ? Ou quelle était la crainte qui était en toi, quand tu as pris le linceul et l'as posé sur sa tête ? Est-ce que tes yeux ne tremblaient pas quand tu regardas son corps divin dans la chair, *qui était comme les morts devant tes yeux, mais qui par 11 R°
sa Divinité donne la vie à ceux qui sont morts depuis le commencement ? Est-ce que tu as tourné sa face vers l'Orient, je veux dire, Mon Seigneur Jésus-Christ, le vrai Orient ? Est-ce que, d'après ce qui convient aux morts, tu as fermé ses yeux dans la chair, tandis que selon sa Divinité Il donne la lumière aux aveugles, Lui, dont le doigt divin a ouvert les yeux à l'aveugle-né (1) ? Est-ce que tu as fermé sa bouche dans la chair, tandis que dans sa Divinité, Il est assis sur le trône seigneurial à la droite de son Père et donne la langue aux muets ? Est-ce que tu as étendu ses mains le long de ses côtés dans la chair, tandis que dans sa Divinité, Il tient l'univers entre ses mains et a guéri les mains desséchées jadis (2) ? Est-ce que tu as lié

(1) *Joh.* 9, 1 et seq.
(2) *Matth.* 12, 10 et seq. ; *Marc.* 3, 1 et seq. ; *Luc.* 6, 6 seq.

ⲙ̄ⲡⲓⲥⲛⲟⲩ ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕⲙⲟⲩⲣ ⲛ̄ⲛⲉϥϭⲁⲗⲁⲩϫ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ (1)
ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲑⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥϯ-
11 V° ⲟⲩⲱ̄ ⲛ̄*ⲛⲓϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓϭⲁⲗⲉⲩ ⲉⲑⲣⲟⲩⲙⲟϣⲓ ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕⲭⲁϥ
ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲟⲩϭⲗⲟϫ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥⲟⲩⲁϩ-
ⲥⲁϩⲛⲓ ⲛ̄ⲛⲏ ⲉⲧϣⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲉϥⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲟⲩϭⲗⲟϫ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲟϣⲓ
ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕϫⲱϣ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟϫⲉⲛ ⲉ̄ϫⲱϥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧ-
ⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲓⲥⲟϫⲉⲛ ⲉ̄ⲧⲁϥⲓ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲧⲫⲉ
ⲁϥⲉⲛϥ ⲉⲡϣⲱⲓ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ
ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕϥⲱϯ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲫⲓⲣ ⲛ̄ⲛⲟⲩϯ ⲉϥⲑⲟⲗⲉⲃ ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ
ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧϫⲟⲙ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲁϥⲧⲁϩⲛⲟ
ⲛ̄ⲑⲙⲟⲩⲙⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲥⲛⲟϥ ⲉⲧϧⲁϯ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲁ ϯⲥϩⲓⲙⲓ ⲙⲓⲃ̄ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲓ
ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕⲓ̄ⲱ̄ⲓ̄ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ
ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥⲓⲱⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ
ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ϩⲁⲣⲁ ϩⲁⲛⲁϣⲛ̄ⲣⲏϯ ⲛⲉ ⲛⲓⲉϩⲃⲱⲥ ⲉ̄ⲧⲁⲕ-
ⲕⲟⲥⲟⲩ ⲉ̄ⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϩⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥϯϩⲉⲃ-

(1) ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕⲙⲟⲩⲣ ..... ⲧⲥⲁⲣⲝ est écrit deux fois dans le ms.

---

ses pieds dans la chair selon la coutume des morts, tandis que selon
11 V° sa divinité, Il délie *les pieds des boiteux pour qu'ils marchent? Est-ce que tu L'as déposé sur un lit dans la chair, tandis que dans sa Divinité, Il ordonne aux paralytiques de porter leurs lits et de marcher (1) ? Est-ce que tu as répandu de l'onguent sur Lui dans la chair, tandis que dans sa Divinité, Lui-même est l'onguent qui est descendu du Ciel et s'est élevé sur la croix à cause des péchés du monde ? Est-ce que tu as essuyé son côté divin maculé de sang dans la chair, tandis que par la puissance de sa divinité, Il a arrêté le flux de sang qui coulait de la femme depuis douze ans (2) ? Est-ce que tu as lavé son corps avec de l'eau, dans la chair, tandis que dans sa Divinité, Il lave les péchés du monde par l'eau ? De quelle manière étaient les habits dans lesquels tu L'as enseveli dans la chair, tandis

(1) *Joh.* 5, 5 et seq.
(2) *Matth.* 9, 20 et seq. : *Marc.* 5, 25 et seq. ; *Luc.* 8, 43 et seq.

ⲥⲱ ϩⲓⲱⲧⲥ ⲛ̄ⲧⲫⲉ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛϭⲏⲡⲓ Ϩⲁⲣⲁ ϩⲁⲛⲁϣⲛ̄ⲣⲏϯ ⲛⲉ* 12 Rº
ⲛⲓϩⲱⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϩⲱⲇⲏ ⲉ̄ⲧⲁⲕϫⲟⲧⲟⲩ ϣⲁⲧⲉⲕⲕⲏⲛ ⲉⲕⲕⲱⲥ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲙ ⲥⲉⲉⲣϩⲩⲙⲛⲟⲥ ⲉ̄ⲣⲟϥ Ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕϣⲟⲩⲟ̄ ϩⲁⲛⲉⲣⲙⲱⲟⲩⲓ̄ (1) ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲟⲩⲟ̄ (2) ⲉⲣⲙⲏ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲗⲁⲍⲁⲣⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥⲃⲱⲗ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲓⲉⲣⲙⲱⲟⲩⲓ̄ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϥⲓⲁ̄ϩⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲉⲩⲁ̄ Ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕⲉⲣϩⲏⲃⲓ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲉ̄ⲧⲟⲓ ⲛⲟⲩⲑⲟⲡ̄ⲣⲏϯ ⲫⲁⲓ ⲉ̄ⲧⲟⲓ ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲁⲓ ⲛⲁⲧⲫⲱⲣϫ Ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲫ̄ϯ ⲫⲣⲉϥϯ ⲙ̄ⲫⲣⲁϣⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣϥ ⲟⲩⲟϩ ϥϯⲟⲩⲱ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲕⲁϩⲛ̄ϩⲏⲧ ⲛⲁⲇⲁⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥϣⲏⲣⲓ Ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕϯ ⲛⲟⲩⲫⲓ ⲉ̄ⲣⲱϥ ⲉⲕⲕⲱⲥ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥⲉⲣⲁ̄ⲙⲁⲗⲏϫ ⲉ̄ⲧⲉⲛⲫⲩⲥⲓⲥ ⲉ̄ⲧⲁⲥⲉⲣ ⲁ̄ⲡⲁⲥ ϧⲉⲛ ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲁϥⲁⲓⲥ ⲛ̄ⲃⲉⲣⲓ (3) ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ Ⲓⲥ ⲛⲁⲓ ⲙⲉⲛ

(1) Lisez ⲛϩⲁⲛⲉⲣⲙⲱⲟⲩⲓ, ou bien ⲁⲕϣⲟⲩⲟ.
(2) Lisez ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲟⲩⲟ.
(3) Lisez ⲛ̄ⲃⲉⲣⲓ.

---

que dans sa Divinité, Il recouvre le Ciel de nuages (3) ? De quelle sorte
étaient *les hymnes et les cantiques que tu as chantés, jusqu'à ce que 12 Rº
tu eusses fini de l'ensevelir dans la chair, tandis que dans sa divinité, les Chérubins et les Séraphins Lui chantent des hymnes ? Est-ce que tu as versé des larmes sur Celui qui versa des larmes sur Lazare (1), dans la chair, tandis que dans sa divinité, c'est Lui qui a fait cesser les pleurs et les soupirs d'Eve ? Est-ce que tu as pleuré sur son Corps qui était composé d'éléments divers, lequel est un avec sa divinité dans une unité inséparable ; car Lui est le Dieu qui donne la joie à toute la création et fait cesser la tristesse d'Adam et de ses fils ? Est-ce que tu L'as baisé sur la bouche, quand tu L'ensevelissais dans la chair, tandis que dans sa divinité, Il embrasse notre nature, qui était vieille dans le péché, et l'a faite nouvelle de nouveau ?

(1) Psalm. 144, 8. — (2) *Joh.* 11, 35.

12 V° ⲁⲛϫⲟⲧⲟⲩ ϣⲁ ⲡⲁⲓⲙⲁ ⲉ̅ⲓⲟⲩⲱⲛϩ ⲙ̅ⲡⲓϩⲱⲃ ⲛⲱⲧⲉⲛ * ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲡⲓⲁⲧϣⲉⲡⲙ̅ⲕⲁϩ ⲁϥϭⲓⲙ̅ⲕⲁϩ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲉⲑⲃⲏⲧⲧⲉⲛ ⲟⲩⲟϩ ϥⲟⲓ ⲛⲁⲧⲙ̅ⲕⲁϩ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲡⲓⲁⲧⲙⲟⲩ ⲁϥⲙⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲉⲑⲃⲏⲧⲉⲛ (1) ϥⲟⲓ ⲛⲁⲧⲙ̅ⲕⲁϩ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ϫⲉ ⲛ̅ⲑⲟϥ ⲉⲑⲛⲁⲃⲱⲗ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲉⲛⲛⲁⲕϩⲓ ⲙ̅ⲫⲙⲟⲩ Ⲡⲗⲏⲛ ϯⲉⲣⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ ⲛ̅ⲛⲉⲕϫⲓϫ ⲱ̅ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲓⲱⲥⲏⲫ Ⲛⲁⲓ ⲉ̅ⲧⲁⲩϥⲱϯ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲉⲛϫⲓϫ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲛϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲙ̅ⲡⲁϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲉⲧϫⲟⲕⲉⲙ ⲛ̅ⲥⲛⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲑⲟⲩⲕ (2) ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲛ̅ϥⲧ Ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ϯⲉⲣⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ ⲛ̅ⲛⲉⲕϫⲓϫ ⲉ̅ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲁⲓ ⲉ̅ⲧⲁⲩϥⲱϯ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲓⲥⲫⲓⲣ ⲛⲁⲧⲁϭⲛⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲁⲥⲱⲧⲏⲣ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲛ̅ⲥⲛⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲑⲟⲩⲝ ⲛ̅ϯϣⲉ ⲛⲗⲟⲅⲭⲏ Ϫⲉ ⲛ̅ⲑⲟⲕ ⲡⲉ ⲉ̅ⲧⲁⲕϭⲟϩ ⲉ̅ⲣⲟϥ ϧⲁϫⲉⲛ ⲑⲱⲙⲁⲥ ⲡⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲣⲉϥϧⲟⲧϧⲉⲧ ⲛ̅ϣⲟⲩⲧⲁⲓ̈ⲟϥ ⲫⲏ ⲉ̅ⲧⲁϥⲉⲣⲁⲧⲛⲁϩϯ ⲡⲣⲟⲥ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲁϥⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̅ⲛⲏ-ⲉⲧⲛⲁϩϯ ϣⲁ ⲉ̅ⲛⲉϩ ϯⲉⲣⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲣⲱϥ (3) ⲛⲁⲧⲥⲓ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲫⲁⲓ ⲉ̅ⲧⲁϥⲧⲱⲙⲓ ⲉ̅ⲣⲱϥ ⲙ̅ⲡⲓⲗⲟ-

(1) Deux lignes plus haut il écrit ⲉⲑⲃⲏⲧⲧⲉⲛ.

(2) On écrit plus généralement ⲑⲟⲩⲝ comme d'ailleurs nous le lisons quelques lignes plus bas.

(3) La forme ⲡⲉⲕⲣⲱϥ est déconcertante. On remarque la même forme chez Leipoldt, *Vita Senuthii* (C. S. C. O.) p. 34 : ⲡⲉⲕⲣⲱϥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ. A comparer *ibid.* 7 et 13 ⲡⲉϥⲣⲱϥ. De même *Vatic.* 67, f° 128 R° : ⲡⲟⲩⲣⲱϥ ; *Vatic.* 62 f° 128 R° ⲡⲉⲕⲣⲱϥ.

---

12 V° Voilà que nous avons dit ces choses jusqu'ici, vous montrant *que Celui qui est impassible, a souffert dans la chair à cause de nous et est impassible comme Dieu ; que Celui qui est immortel, est mort dans la chair à cause de nous, et est impassible comme Dieu, parce que c'est Lui qui fera cesser les douleurs de la mort.

Mais je bénis tes mains, ô mon père Joseph, lesquelles ont essuyé les mains et les pieds de mon Seigneur Jésus, qui étaient mouillés du sang (produit) par la transfixion des clous. De nouveau encore je bénis tes mains saintes, lesquelles ont essuyé le côté immaculé de mon Sauveur plein de sang (produit) par la transfixion du coup de lance, parce que c'est toi qui L'as touché avant Thomas le Fidèle et l'investigateur vénérable, qui était devenu incrédule pour un temps, et a raffermi les croyants jusqu'à l'éternité. Je bénis ta bouche insatiable

ⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲫⲓⲱⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲙⲟϩ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉϥⲟⲩⲁⲃ
ϯⲉⲣⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲃ̄ⲁⲗ ⲛⲁⲓ ⲉ̄*ⲧⲁⲕⲟⲩⲁ̄ϩⲟⲩ ⲉ̄ϫⲉⲛ 13 R°
ⲛⲉⲛⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲫ̅ⲧ̅ ⲁⲩϭⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ ϯⲉⲣⲙⲁ-
ⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲡⲣⲟⲥⲟⲡⲟⲛ ⲫⲁⲓ ⲉ̄ⲧⲁϥⲥⲱⲗⲕ ⲉⲡⲣⲟⲥⲟⲡⲟⲛ (1)
ⲙ̄ⲫ̅ⲧ̅ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϯⲉⲣⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲕϫⲫⲟⲓ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲉϥ-
ϥⲁⲓ (2) ϧⲁ ⲫ̅ⲧ̅ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲫⲏ ⲉⲧϥⲁⲓ ϧⲁ ⲡⲧⲏⲣϥ ϧⲉⲛ
ⲡⲥⲁϫⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉϥϫⲟⲙ ϯⲉⲣⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲍⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲁ̄ⲫⲉ ⲑⲁⲓ ⲉ̄ⲧⲁⲥ-
ⲧⲱⲙⲓ ⲉⲧⲁⲫⲉ ⲙ̄ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲁⲫⲉ
ⲛ̄ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧϣⲟⲡ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲕⲁϩⲓ Ⲡⲗⲏⲛ ϯⲉⲣⲙⲁⲕⲁⲣⲓ-
ⲍⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲉⲛ ⲙ̄ⲡ̄ⲃ̄ ⲱ̄ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲟⲇⲏⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁ̄ⲣⲉ-
ⲧⲉⲛϥⲁⲓ ϧⲁ ⲫⲏ ⲉ̄ⲧⲟⲩϥⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲓϫⲉⲛ ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲉⲧⲟϣ
ⲛ̄ⲃⲁⲗ (3) ⲛ̄ⲉⲙ ⲛⲓⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲛ ⲛⲁⲡⲓ̅ⲋ̅ ⲛ̄ⲧⲉⲛϩ Ⲁⲗⲗⲁ ϧⲉⲛ
ⲡϫⲓⲛⲑⲣⲉ ⲓⲱⲥⲏⲫ ϥⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩϫⲱϥ ⲛ̄ϩⲏⲧ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ
ⲛⲁϥⲟⲩⲉϩ ⲡⲉ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲛⲓϫⲟⲙ ⲛⲁⲍⲱⲙⲁⲧⲟⲥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ

(1) Lisez ⲉⲙⲡⲣⲟⲥⲟⲡⲟⲛ.
(2) Il faut probablement lire ⲉⲧⲁϥϥⲁⲓ au parfait comme dans les phrases précédentes. — (3) Lisez ⲛ̄ⲃⲁⲗ.

---

qui s'est appliquée à la bouche du Verbe-Dieu, et s'est remplie d'un esprit saint. Je bénis tes yeux que *tu as posés sur les yeux de Dieu, et 13 R°
qui ont été illuminés par la lumière véritable. Je bénis ta figure laquelle s'est appliquée contre la figure de Dieu dans la chair. Je bénis ton bras qui a porté Dieu dans la chair, Lequel porte l'univers par la parole de sa puissance. Je bénis ta tête, laquelle s'est appliquée contre la tête du Christ dans la chair, tandis que Lui-même est la tête de tout homme qui demeure sur la terre (1). Mais je vous bénis tous deux, ô Joseph et Nicodème, parce que vous avez porté Celui qui est porté par les Chérubins aux yeux multiples et les Séraphins aux six ailes (2). Mais, tandis que Joseph Le porta avec ferveur de cœur, dans la chair, Lui-même reposait sur les Puissances incorporelles,

(1) A comparer ce passage avec les *salam's* ou *malké's* de la littérature hagiographique éthiopienne. — (2) *Is.* 6, 2.

Ⲙ̄ⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲧⲁⲩⲱ̄ⲗⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉ̄ⲡⲓⲙ̄ϩⲁⲩ ϩⲱⲥ ⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ
ⲧⲥⲁⲣⲝ̄ ⲛⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲡⲉ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ϧⲉⲛ
13 Vº ⲡⲓⲛⲁⲩ * ⲉⲧⲟⲩⲙⲟϣⲓ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙⲁϥ ϩⲱⲥ ⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲉϥⲧⲁ-
ⲗⲏⲟⲩⲧ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲛⲁϩⲃⲓ ⲛⲁⲣⲉ ⲛⲓⲧⲁⲅⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̈
ⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ ⲡⲉ ⲉⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲉϥϩⲓⲭⲣⲱⲙ
ⲉ̄ⲛⲓⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲭⲁⲕⲓ Ⲉϥⲥⲱⲛϩ ⲙ̄ⲡⲓϫⲁϫⲓ ⲉϥⲕⲱⲣϥ ⲙ̄ⲡⲁ-
ⲙⲁϩⲓ ⲙ̄ⲫⲙⲟⲩ ⲁⲩⲉⲣⲟⲩⲱ̄ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓⲧⲁⲅⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̈
ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉ̄ⲣⲏⲟⲩ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ϫⲓⲛⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲧⲟⲓ ⲛ̄ϩⲟϯ
ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲛ̄ⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲁ̄ⲗⲏⲑⲱⲥ ⲫⲏ ⲉ̄ⲧⲉⲛϩⲱⲃⲥ
ⲙ̄ⲡⲉⲛϩⲟ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛⲧⲉⲛϩ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ
ⲉϥⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲛϫⲓϫ ⲛ̄ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲫⲏ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ
ϥⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲫⲏ ⲉⲧⲃⲱⲗ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲏ ⲉⲧⲥⲟⲛϩ ϧⲉⲛ ⲁ̄ⲙⲉⲛϯ
ϩⲏⲡⲡⲉ ⲥⲉⲕⲱⲥ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲱⲥ ⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ Ⲉ̄ⲃⲟⲗⲑⲱⲛ ⲟⲩⲛ
ⲁϥⲓ̈ ⲉ̄ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛ̄ϫⲉ ⲫⲏ ⲉ̄ⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲭⲱ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲙ̄ⲡⲉϥⲑⲣⲟⲛⲟⲥ
ⲉ̄ⲛⲉϩ Ⲡⲱⲥ ⲟⲩⲛ ⲁϥⲓ̈ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲛ̄ϫⲉ ⲫⲏ ⲉⲧⲙⲟϩ ⲛ̄ⲧⲫⲉ
ⲛⲉⲙ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲡⲱⲥ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲓ ⲛ̄ϥϣⲁⲧ ⲁⲛ ⲛ̄ⲉ̄ϩⲗⲓ̈ ϧⲉⲛ
ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ Ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲉ̄ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲧⲉⲛⲛⲁⲩ

---

comme Dieu. Au moment où ils Le portèrent au tombeau comme un mort, dans la chair, Il ressuscitait les morts comme Dieu. Au moment
13 Vº *où ils sortirent avec Lui comme un mort, porté sur leurs épaules, toutes les armées des Cieux tremblaient en voyant la gloire de sa divinité qui lançait du feu sur les puissances des ténèbres, enchaînait l'ennemi, détruisait la puissance de la mort. Toutes les armées des cieux répondirent et dirent les unes aux autres : « Quelle est cette vision terrible et vraiment pleine de tout tremblement ? Tandis que nous nous couvrons la face avec nos ailes, à cause de la gloire de sa divinité, Lui est posé entre les mains des hommes comme homme ? Celui qui est au dessus, est déposé en bas. Celui qui délie ceux qui sont enchaînés dans l'enfer, voilà qu'on L'ensevelit comme un mort. D'où donc descendit Celui qui n'a jamais abandonné son trône ? Comment donc est-Il venu sur la terre, Celui qui remplit le ciel et la terre ? Comment devint-Il homme sans perdre quelque chose dans sa divinité ? Il s'est montré aux hommes, comme homme ; nous Le

ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲟⲛ ⲉϥⲟⲓ ⲛ̄ⲛⲟⲩϯ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁϥⲉⲣⲫⲟⲣⲓⲛ ⲛⲟⲩ * ⲥⲁⲣⲝ 14 R°
ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲥϯⲙⲟⲩ ⲉ̄ϩⲟⲧⲉ (1) ⲟⲩⲑⲃⲁ ⲛ̄ⲕⲱⲃ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲛ̄ϫⲉ
ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲛⲁⲧϣⲉⲣⲑⲉⲱⲣⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁϥⲓ̄
ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲑⲛⲉϫⲓ ⲛ̄ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲁ̄ⲣⲉϩ ⲉ̄ϯ-
ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲥⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ̄ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁⲩⲙⲟⲩϯ ⲉ̄ⲡⲉϥ-
ⲣⲁⲛ ϫⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ
ⲁϥⲟⲩⲉⲙ ⲉⲣⲱϯ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ϥϣⲁⲛϣ ⲉ̄ⲡⲓⲥⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣϥ ϩⲱⲥ
ⲛⲟⲩϯ ⲁⲩⲉⲛϥ ϩⲁ ⲥⲩⲙⲉⲱⲛ ϩⲱⲥ ϣⲟⲣⲡ ⲙ̄ⲙⲓⲥⲓ ⲁϥⲉⲛ ⲧⲫⲩ-
ⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲛ̄ϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ⲉ̄ϧⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲇⲱⲣⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ϩⲱⲥ
ⲛⲟⲩϯ ⲛ̄ⲣⲉϥⲛⲟϩⲉⲙ ⲁϥϭⲓⲱⲙⲥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛ̄ⲧ-
ⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲉ̄ⲧⲁϥⲱⲙⲥ
ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲓ̄ ⲉⲡϣⲱⲓ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁ̄ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̄ ⲁ̄ⲟⲩⲱⲛ
ⲛⲁϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁϥⲥⲉⲕ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̄ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲥⲁⲣⲝ
ⲉ̄ⲧⲟⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲛⲉⲙⲁϥ ϩⲱⲥ ⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲁ̄ ⲫⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲁ-
ⲫⲙⲏⲓ ϯⲫⲱⲛⲏ ⲉ̄ϧⲣⲏⲓ ⲉ̄ϫⲱϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲛ̄ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ ϫⲉ ⲫⲁⲓ

(1) Lisez ⲥϯⲙⲟⲧⲉ ⲉϩⲟⲧⲉ.

---

voyons encore étant Dieu, comme Dieu. Il s'est revêtu *de chair, 14 R°
comme homme, et sa divinité qu'on ne peut regarder, est resplendissante des myriades de fois, comme Dieu. Il est sorti du sein de la Vierge, comme homme ; Il a conservé le sceau de sa virginité, comme Dieu. Il fut nommé Jésus, comme homme (1) ; son nom est Dieu en vérité. Il suça le lait (2), comme homme, et Il nourrit la création entière, comme Dieu. Il fut porté auprès de Siméon comme premier-né (3) ; Il a offert toute la nature humaine comme don à son Père, comme Dieu rédempteur. Il a été baptisé (4), comme homme ; Il a purifié la nature des eaux, comme Dieu. On Le vit immergé, comme homme, Il remonta comme homme ; les cieux s'ouvrirent à Lui, comme Dieu. Il attira sur sa chair l'Esprit-Saint qui est un avec Lui, comme aimant les hommes ; le Père véritable fit venir une voix sur Lui, comme Dieu véritable : « *Celui-ci est mon fils chéri dans*

(1) *Luc.* 2, 21 ; *Matth.* 1, 21. — (2) *Luc.* 11, 27.
(3) *Luc.* 2, 22 seq. — (4) *Matth.* 3, 13-17 ; *Marc.* 1, 9-11 ; *Luc.* 3, 21-22.

ⲡⲉ ⲡⲁϣⲏⲣⲓ ⲡⲁⲙⲉⲛⲣⲓⲧ ⲉⲧ ⲁ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ϯⲙⲁϯ ⲛ̄ϧⲏⲧϥ
14 V° Ⲁⲩⲑⲁϩⲙⲉϥ ⲉ̄ⲡⲓϩⲟⲡ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥ *ⲑⲣⲉ̄ ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ ⲉⲣⲏⲣⲡ
ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁ ⲡⲓⲇⲓⲁ̄ⲃⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱϣ ⲉ̄ⲉⲣⲡⲩⲣⲁⲍⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲱⲥ
ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲉⲣⲉ̄ⲡⲓⲧⲓⲙⲁⲛ ⲛⲁϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁ̄ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉ-
ⲗⲟⲥ ⲓ̄ ⲁⲩϣⲉⲙϣⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲱⲥ ⲉⲡⲟⲩϭ̄ⲥ ⲡⲉ Ⲁϥⲓ̄ⲃⲓ ⲙ̄ⲙⲱⲟⲩ
ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥϯ ⲙ̄ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲱⲛϧ ⲛ̄ϯⲥϩⲓⲙⲓ ⲛⲥⲁⲙⲁⲣⲓⲧⲏⲥ
ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲉⲧⲥⲓⲟ̄ ⲛ̄ⲛⲓⲧⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ
ⲛ̄ⲧⲁϥ Ⲁϥⲉϩⲕⲟ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥⲧⲥⲓⲟ̄
ⲛ̄ⲉ̄ⲛ̄ϣⲟ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲓ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲁ̄ⲗⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲥϩⲓⲙⲓ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲉ̄ⲛ̄ⲱⲓⲕ
ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲓⲕ ⲛⲧⲁⲫⲙⲏⲓ ⲫⲏ ⲉⲧϯ
ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ Ⲁϥⲣⲱⲧⲉⲃ ϧⲉⲛ ⲡⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲫⲁⲣⲓ-
ⲥⲉⲟⲥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲭⲁ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲛ̄ϯⲥϩⲓⲙⲓ ⲛ̄ⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲛⲁⲥ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁϥⲣⲓⲙⲓ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲗⲁⲍⲁⲣⲟⲥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ
ⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥϥ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉ̄ⲑⲙⲱⲟⲩⲧ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁϥⲓ̄ⲱ̄ⲓ

Lequel mon âme a trouvé ses complaisances » (1). Il fut invité au
14 V° festin nuptial, comme homme ; Il *fit les eaux devenir du vin, comme Dieu (2). Le diable voulut le tenter, comme homme ; et Il le réprimanda comme Dieu, et les Anges vinrent et Le servirent comme leur Seigneur (3). Il eut soif de l'eau, comme homme (4) ; Il donna de l'eau vive à la femme Samaritaine, comme Dieu (5), car c'est *Lui qui arrose les montagnes de sa haute demeure* (6). Il eut faim, comme homme (7) ; et c'est Lui qui rassasia cinq mille hommes, sans les enfants et les femmes, avec cinq pains d'orge (8), comme Dieu, car Il est le pain véritable qui donne la vie au monde entier (9). Il s'assit à table dans la maison du phariséen (10), comme homme ; Il remit les péchés à la femme pécheresse, comme Dieu (12). Il pleura sur Lazare (11), comme homme ; Il le ressuscita d'entre les morts (13), comme Dieu.

(1) *Matth.* 3. 17. — (2) *Joh.* 2. 1-11.
(3) *Matth.* 4. 1-11 ; *Marc.* 1. 12-13 ; *Luc.* 4. 1-13. Cet épisode devrait se trouver avant celui des noces de Cana.
(4) *Joh.* 4. 7. — (5) *Joh.* 4. 10 et seq. — (6) Ps. 104 (103). 13.
(7) *Matth* 4. 2 ; *Luc.* 4. 2 ; *Matth.* 21. 18 ; *Marc.* 11. 12.
(8) *Matth.* 14, 23 et seq ; *Marc.* 6. 31 et seq. ; *Luc.* 3. 10 et seq. ; *Joh.* 6. 3 et seq.
(9) *Joh.* 6, 32, 35, 50 etc. — (10) *Luc.* 7. 36. — (11) *Luc.* 7. 48. — (12) *Joh.* 11, 35.
(13) *Joh.* 11, 43.

ⲛ̄ⲛⲉⲛϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲛ̄ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲧⲥⲁⲃⲱⲟⲩ ⲉϯ-
ⲙⲉⲧⲙⲁⲓⲥⲟⲛ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁϥⲣⲱⲧⲉⲃ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲇⲓⲡⲛⲟⲛ ϩⲱⲥ
* ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥϯ ⲛⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲱⲓⲕ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲱⲛϧ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̅ⲫⲟⲧ ⲛ̄ⲧⲉ 15 Rº
ϯⲇⲓⲁ̅ⲑⲏⲕⲏ ⲛ̄ⲃⲉⲣⲓ (1) ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁϥⲉ̄ⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉ̄ⲟⲩⲓ̅ⲟ̅ϩⲓ
ⲉⲩⲙⲟⲩϯ ⲉ̄ⲣⲟϥ ϫⲉ ⲅⲉⲑⲥⲁⲙⲁⲛⲏ ⲁϥⲧⲱⲃϩ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ ϩⲱⲥ
ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲱ̅ⲗⲓ ⲛ̄ϯϩⲟϯ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲁⲣⲱⲟⲩ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁ ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ
ⲧⲏⲓϥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁ̅ ⲛⲓϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ ⲫⲱⲧ ⲉ̄ⲫⲁϩⲟⲩ ⲉⲑⲃⲉ
ⲡⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲁ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲑⲱⲕⲉⲙ ⲛ̄ⲧⲉϥⲥⲏϥⲓ
ⲁϥⲙⲓϣⲓ ⲉ̄ϫⲱϥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲉⲣⲉ̄ⲡⲉⲧⲓⲙⲁⲛ ⲛⲁϥ ⲉϣⲧⲉⲙ-
ⲙⲓϣⲓ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲏϥⲓ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϫⲱϫⲓ
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲫⲙⲁϣϫ ⲙ̄ⲙⲁⲗⲭⲟⲥ ⲫⲃⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉ̄ⲣⲉⲩⲥ ⲉϥⲙⲓϣⲓ

(1) Lisez ⲛ̄ⲃⲉⲣⲓ.

Il lava les pieds à ses disciples (1), comme homme ; Il leur enseigna la charité fraternelle (2), comme Dieu. Il fut assis à table, à la
cène (3), comme *homme ; Il leur donna le Pain de Vie et le Calice 15 Rº
du Testament Nouveau, (4) comme Dieu. Il les conduisit dans un champ, appelé Gethsémani, Il pria avec eux (5), comme homme ; Il leur enleva la crainte, comme Dieu. Judas Le vendit (6), comme homme ; les serviteurs reculèrent en arrière, à cause de la gloire de sa divinité (7). Pierre dégaîna son glaive et combattit pour lui (8), comme homme ; Il lui enjoignit de ne pas frapper du glaive du tout (9), comme Dieu. Pierre coupa l'oreille de Malchus, le serviteur du Pontife (10), combattant pour le Seigneur, comme homme ; le

(1) *Joh.* 13, 5. — (2) *Joh.* 13, 34 etc.
(3) *Matth.* 26, 20 ; *Marc.* 16, 18 ; *Luc.* 22, 14.
(4) *Matth.* 26, 26-28 ; *Marc.* 14, 22-24 ; *Luc.* 22, 17-20 ; 1 *Cor.* 11, 24, 25.
(5) *Matth.* 26, 36 ; *Marc.* 16, 32 ; *Luc.* 22, 39 ; *Joh.* 18, 1.
(6) *Matth.* 26, 47 et seq. ; *Marc.* 14, 63 et seq. ; *Luc.* 22, 47 et seq. ; *Joh.* 18, 3 et seq.
(7) *Joh.* 18, 6. — (8) *Matth.* 26, 51 ; *Marc.* 14, 47 ; *Luc.* 22, 49 ; *Joh.* 18, 10.
(9) *Matth.* 26, 52 ; *Joh.* 18, 11.
(10) *Matth.* 26, 51 ; *Marc.* 14, 47 ; *Luc.* 22, 50 ; *Joh.* 18, 10.

ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁ̄ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲧⲱⲙⲓ ⲙ̄ⲫⲙⲁϣϫ ⲙ̄ⲡⲓⲃⲱⲕ ⲉ̄ⲡⲉϥⲙⲁ ⲁϥⲧⲁⲗϭⲟϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁ̄ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲉ̄ⲣⲉⲩⲥ ⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ϫⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲟⲕ ⲡⲉ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛ̄ϯⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ϫⲉ ⲓⲥϫⲉⲛ ϯⲛⲟⲩ ⲉ̄ⲣⲉⲧⲉⲛ-
ⲉ̄ⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙ̄ⲫⲣⲱⲙⲓ ⲉϥϩⲉⲙⲥⲓ ⲥⲁⲟⲩⲓ̄ⲛⲁⲙ ⲛ̄ϯϫⲟⲙ
15 V° ⲉϥⲛⲏⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϭⲏⲡⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲫⲉ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ *ⲁϥⲟⲩⲟⲣⲡϥ ⲙ̄ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲉⲑⲣⲉϥϯϩⲁⲡ ⲉ̄ⲣⲟϥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲉ̄ⲧⲁϥⲉ̄ⲙⲓ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲁϥϭⲓ ⲛⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ⲁϥⲓⲱⲓ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲓϫ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛ̄ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϯⲟⲩⲁⲃ ⲁ̄ⲛⲟⲕ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲁ ⲡⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲑⲙⲏⲓ ⲁ̄ ⲛⲓⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ ϭⲓⲧϥ ⲉⲑⲣⲟⲩⲁϣϥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ

ⲁ̄ ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ̄ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲱⲕ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲉ̄ϫⲱϥ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲙⲁ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲙ̄ⲙⲏⲓ ⲁⲩⲁϣϥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁ̄ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲉ̄ⲣⲙⲉⲑⲣⲉ (1) ϧⲁⲣⲟϥ ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲡⲉ ⲉϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲉ̄ⲣⲉⲧⲉⲛⲉ̄ⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲡⲉⲧⲉⲛⲱⲛϧ ⲉϥⲁ̄ϣⲓ ⲉ̄ⲟⲩϣⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉⲛⲙ̄ⲑⲟ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲁⲩⲉⲣⲁⲑⲛⲁϩϯ ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲟⲛ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ ϩⲱⲥ ⲉ̄ⲫϯ

(1) Ms. ⲉⲣⲉⲣⲛⲉⲑⲣⲉ.

Seigneur appliqua l'oreille du serviteur à sa place, et le guérit, (1) comme Dieu.

Le Pontife Lui parla, comme homme : « *es-tu le Christ?* » Il déclara la vérité, comme Dieu : « *Dès ce moment vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Force venant avec les nuées du Ciel* (2) »,
15 V° comme Dieu. *Il L'envoya auprès de Pilate pour Le juger (3), comme homme ; quand il eut connu qu'Il était Dieu, il prit de l'eau, se lava les mains devant les Juifs, disant : « *Je suis innocent du sang de ce juste* (4) ». Les Juifs Le saisirent pour Le crucifier, comme homme ; toutes les prophéties furent accomplies sur Lui ici qu'Il était le vrai Dieu. Il fut crucifié, comme homme ; Moyse rendit témoignage à son sujet qu'Il était Dieu, en disant : « *Vous verrez votre vie suspendue à un bois devant vous* (5) ». Les Juifs ne crurent pas encore en Lui

(1) *Luc.* 22, 51. — (2) *Matth.* 26, 62-64 ; *Marc.* 14, 61-62.
(3) *Matth.* 27, 1 ; *Marc.* 15, 1 ; *Luc.* 23, 1 ; *Joh.* 18, 28.
(4) *Matth.* 27, 24. — (5) *Deut.* 28, 66.

ⲡⲉ ⲁϥϫⲟⲥ ⲟⲛ ⲛ̄ϫⲉ ⲙⲱⲩ̈ⲥⲏⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲟⲛ ϫⲉ ⲫϯ ⲡⲉ ⲁⲩⲓ̈ϣⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛ̄ⲥⲟⲛⲓ ⲃ̄ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲉ ⲏ̄ⲥⲁⲓ̈ⲁⲥ ϫⲉ ⲁⲩⲟⲡϥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲁ̄ⲛⲟⲙⲟⲥ ⲁⲩⲧⲟⲥ ⲓ̈ϥⲧ ⲉ̄ⲛⲉϥϫⲓϫ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥϭⲁⲗⲁⲩϫ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ϥϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲇⲁⲩⲓⲇ ϫⲉ ⲁⲩϯϥⲧ ⲉ̄ⲧⲁⲥⲁⲣⲝ ⲁⲩⲥϧⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉϥⲉ̄ⲧⲓⲁ̄ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁⲩⲙⲟⲩϯ ⲉ̄ⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲛⲓⲓ̈ⲟⲩ-
* ⲇⲁⲓ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁⲩϩⲓⲟⲩⲓ̈ ⲛⲟⲩⲕⲁϣ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲁ̄ⲫⲉ ϩⲱⲥ 16 R°
ⲣⲱⲙⲓ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲉⲑⲛⲁⲥϧⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲛⲟⲃⲓ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲁⲩϣⲱⲛⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲭⲗⲟⲙ ⲛ̄ⲥⲟⲩⲣⲓ ⲉ̄ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϩⲁⲛϣⲟⲛϯ ⲁⲩⲧⲏⲓϥ ⲉ̄ϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲁ̄ⲫⲉ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲉⲣ ⲡⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲧⲁⲓ̈ⲟ̄ ⲛⲟⲩⲭⲗⲟⲙ ⲉ̄ϫⲱϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ⲁⲩⲧⲥⲟϥ ⲛⲟⲩϩⲉⲙϫ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲉⲛϣⲁϣⲓ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲁϥϯ ⲛⲱⲟⲩ

---

qu'Il était Dieu. et Moyse dit : « *Vous ne croirez pas en Lui qu'Il est Dieu* » (1). On crucifia avec Lui deux larrons (2), comme homme ; comme Dieu, au contraire, Isaie dit : « *Il fut compté avec les malfaiteurs* (3) ». On enfonça des clous dans ses mains et ses pieds, comme homme ; comme Dieu, au contraire, il dit dans David : « *Ils ont enfoncé des clous dans ma chair* (4) ». On écrivit sa cause, comme homme : Il fut appelé roi des Juifs (5)*, comme Dieu. On Le frappa 16 R°
avec un roseau sur la tête (6), comme homme ; c'est Lui qui écrira leurs péchés (7), comme Dieu. On tressa une couronne d'épines de ronces, et on la plaça sur sa tête. (8) comme homme ; *Il se fit de la gloire et de l'honneur une couronne sur sa tête* (9), comme Dieu, comme il est écrit. On L'abreuva de vinaigre et d'amertume (10), comme homme ; Lui, Il leur a donné la manne dans le désert.

(1) *Deut.* 9. 23.
(2) *Math.* 27, 38 ; *Luc.* 23. 33 ; *Joh.* 19, 18. — (3) *Is.* 53. 12. — (4) Ps. 37, 20.
(5) *Matth.* 27. 37 ; *Marc.* 15, 26 ; *Luc.* 23. 38 ; *Joh.* 19. 19.
(6) *Matth.* 27. 30 ; *Marc.* 15. 19.
(7) Allusion à l'emploi du « calamus » chez les Anciens.
(8) *Matth.* 27. 29 ; *Marc.* 15, 17. — (9) Ps. 8, 6.
(10) *Matth.* 27. 34 ; *Marc.* 15, 23 ; *Joh.* 19. 29.

ⲙ̄ⲡⲓⲙⲁⲛⲛⲁ ϩⲓ ⲡϣⲁϥⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲏⲟⲩ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁϥⲣⲓⲕⲓ
ⲛ̄ⲧⲉϥⲁ̄ⲫⲉ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁ̄ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲕⲓⲙ
ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁ ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲥⲟⲛⲓ ⲉⲧⲁϣⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ
ϯϣⲱϣ ⲛⲁϥ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁ̄ ⲡⲓⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ϩⲱⲥ
ⲛⲟⲩϯ Ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲟⲩⲟⲣⲡϥ
ⲉ̄ⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ ⲉⲑⲣⲉϥⲑⲱϣ ⲉϫⲱϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁϥϯ ⲛ̄ⲧⲉϥ-
ⲯⲩⲭⲏ ⲉ̄ⲛ̄ⲉⲛϫⲓϫ ⲙ̄ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟⲛⲧⲉϥ ⲉⲣϣⲓϣⲓ
ⲟⲛ ⲉ̄ϭⲓⲧⲥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁϥⲟ̄ϩⲓ ⲟⲛ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ϩⲱⲥ
ⲣⲱⲙⲓ ⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ϥϣⲱⲗ ⲛⲁⲙⲉⲛϯ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁⲩϯ ⲛⲟⲩ-
16 V° ϣⲉ ⲛⲗⲟⲅⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲫⲓⲣ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲓ̄ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ϫⲉ ⲟⲩ*
ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲛⲟϥ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲑⲣⲉϥⲙⲟⲩ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ
Ⲁϥⲉⲣⲉⲥⲑⲁⲛⲉⲥⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲙⲕⲁϩ ⲛ̄ϫⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ
ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲉϥⲟ̀ⲓ ⲛ̄ⲁⲧⲙ̄ⲕⲁϩ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁⲩⲭⲁϥ
ⲉ̄ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲓ ⲟⲩϣⲉ ⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲛ̄ⲑⲟϥ
ⲉⲧϥⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲫⲩⲥⲓⲥ ⲉⲡϣⲱⲓ ⲉ̄ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̄ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁⲩⲛⲁⲩ

---

jadis (1), comme Dieu. Il inclina sa tête sur la croix (2), comme homme ; la terre trembla à cause de Lui (3), comme Dieu. Un des larrons, qui était crucifié avec Lui, L'insulta (4), comme homme, l'autre Le confessa (5), comme Dieu. Jésus lui parla, comme homme, Il l'envoya au Paradis pour qu'Il l'y fasse régner, (6) comme Dieu. Il rendit son âme aux mains de son Père (7), comme homme ; Il eut encore le pouvoir de la reprendre (8), comme Dieu. Il resta encore sur la croix, comme homme, étant mort ; Il dépouilla l'enfer, comme Dieu. On donna un coup de lance dans son côté, comme homme ;
16 V° il en sortit *de l'eau et du sang après sa mort, (9) comme Dieu. Dieu le Verbe ressentit les douleurs dans la chair, comme homme ; Il fut impassible, comme Dieu. Il fut déposé du bois, étant mort, comme homme ; c'est Lui qui porte notre nature en haut, aux cieux, comme

(1) *Exod.* 6. — (2) *Joh.* 19, 30. (3) *Matth.* 27. 51. — (4) *Luc.* 23. 39.
(5) *Luc.* 23. 40-42. — (6) *Luc.* 23. 43. (7) *Luc.* 23. 46. — (8) *Joh.* 10. 18.
(9) *Joh.* 19, 34.

ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲟ̄ϩⲓ ⲉ̄ⲣⲁⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲫⲣⲏϯ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ⲁϥⲑⲣⲉ ⲛⲓⲥⲧⲩⲭⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲙⲟⲛⲙⲉⲛ Ⲛⲓⲡⲉⲧⲣⲁ ⲁⲩⲫⲱϫⲓ ⲛⲓⲧⲱⲟⲩ ⲁⲩⲙⲟⲛⲙⲉⲛ ⲡⲓⲣⲏ ⲁϥⲉⲣⲭⲁⲕⲓ ⲡⲓⲓ̄ⲟϩ ⲙ̄ⲡⲉϥϯ ⲙ̄ⲡⲉϥⲟⲩⲱⲓⲛⲓ Ⲁⲩⲕⲟⲥϥ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛⲥⲩⲛⲇⲟⲛⲓⲟⲛ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲫⲱϧ ⲙ̄ⲡⲓⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁⲩⲭⲁϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙϩⲁⲩ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲉ̄ⲧⲁϥⲁⲟⲩⲱⲛ ⲛ̄ⲛⲓⲙ̄ϩⲁⲩ ⲁϥⲟⲩⲱⲣⲡ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲣⲉϥ-
ⲙⲱⲟⲩⲧ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ Ⲁⲩⲧⲱⲃ ⲛ̄ⲟⲩⲱ̄ⲛⲓ ⲉ̄ⲣⲱϥ ⲙ̄ⲡⲉϥ * ⲙ̄ϩⲁⲩ 17 Rº
ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲙ̄ⲫⲣⲏϯ ⲙ̄ⲫⲏ ⲉ̄ⲧⲉⲛⲕⲟⲧ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ

Dieu. Ceux qui se trouvaient debout Le virent comme un mort, comme homme ; comme Dieu, au contraire, Il fit trembler les fondements du ciel et de la terre. Les rochers se fendirent, les montagnes s'ébranlèrent, le soleil s'obscurcit, la lune ne donna pas sa lumière (1). Il fut enseveli avec des linceuls et des aromates (2), comme homme ; les anges déchirèrent le voile du temple à cause de Lui (3), comme Dieu. Il fut déposé dans un tombeau (4), comme homme ; ce fut Lui qui ouvrit les tombeaux et en fit sortir leurs morts, comme Dieu. On
scella une pierre à l'ouverture de son *tombeau (5), comme homme : 17 Rº
Il ressuscita comme quelqu'un qui s'est couché, comme Dieu (6).

(1) *Matth.* 27, 51-52 ; *Luc.* 23, 44-65.
(2) *Matth.* 27, 59 ; *Marc.* 15, 44 ; *Luc.* 23, 53.
(3) *Matth.* 27, 51 ; *Luc.* 23, 45.
(4) *Matth.* 27, 60 ; *Marc.* 15, 46 ; *Luc.* 23, 53.
(5) *Matth.* 27, 66.
(6) Tout ce long passage est loin d'être original : ce n'est qu'un lieu commun dans l'exégèse monophysite des textes christologiques. M. Lebon, *Le monophysisme Sévérien*, Louvain 1909, p. 468-473, cite plusieurs textes semblables, empruntés à Dioscure d'Alexandrie, dans une lettre adressée aux moines de l'Hénaton, à Timothée Ælure, à Philoxène de Mabboug, à Jean de Tella, à Jacques de Saroug.

Le but de notre auteur est manifestement de montrer qu'en vertu de l'Incarnation, le Verbe est Dieu et homme, qu'Il agit tantôt comme homme, tantôt comme Dieu, et que l'unique Verbe, la nature unique de Dieu le Verbe, réunit en Lui les attributs et les activités de l'humanité et de la divinité. Cf. Lebon, *o. c.*, p. 467-488.

Ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁ ⲡⲁⲓ ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̄ϣⲏⲣⲓ ⲛⲉ ⲧⲁⲓ ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲁⲓ ⲡⲣⲟⲥⲟⲡⲟⲛ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲧⲁⲓ ⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲫϯ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲫⲱⲣϫ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ϣⲓⲃϯ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ ϧⲉⲛ ϯⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ ⲛⲉⲙ ϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ⲫⲏ ⲉⲧⲫⲱⲣϫ ⲙ̄ⲙⲱⲟⲩ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲁ̄ⲛⲁⲑⲉⲙⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲥⲁϫⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲫⲏ ⲉⲧⲉⲣⲟ̄ⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲁⲓ ⲛⲁⲧⲫⲱⲣϫ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲓ ⲉϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ ⲁ̄ⲙⲏⲛ

ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁϩϯ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁ̄ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ϣⲉⲡⲙ̄ⲕⲁϩ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ϩⲱⲥ ⲣⲱⲙⲓ ϥⲟⲓ ⲇⲉ ⲛⲁⲧⲙ̄ⲕⲁϩ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲁ̄ⲛⲁⲑⲉⲙⲁ ⲫⲏ ⲉⲧⲛⲁϩϯ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲓ ⲉϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ϣⲁ ⲉ̄ⲛⲉϩ ⲁ̄ⲙⲏⲛ

Tout cela est le propre de ce Fils unique, de cette hypostase unique, de cette personne unique, de cette nature unique de Dieu le Verbe (1). Il n'y a pas de division, il n'y a pas de différence du tout entre la divinité et l'humanité (2).

Celui qui les sépare, *qu'il soit anathème* (3), selon la parole de Paul. Celui qui les confesse dans une unité indivisible, qu'il soit béni jusqu'à l'éternité, ainsi soit-il.

Celui qui ne croit pas que le Christ a souffert dans la chair, comme homme, et qu'au contraire Il fut impassible comme Dieu, qu'il soit anathème (4). Celui qui croit ainsi, qu'il soit béni jusqu'à l'éternité, ainsi soit-il.

(A suivre.) Henri De Vis.

(1) Formule pseudo-Athanasienne : μία φύσις, μία ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

(2) C'est du monophysisme pur, et directement dirigé contre le formulaire dogmatique du concile de Chalcédoine : Ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν..... ἐκδιδάσκομεν.... ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον. Cfr. *Mansi*, t. VII, col. 107-118. — Denzinger, *Enchiridion* editio Nebreda, n° 115.

(3) *Gal.* 1, 8.

(4) Contre les théopaschites.

LA SYNTAXE KIRGHIZE

DE

P. M. MELIORANSKI

TRADUITE DU RUSSE PAR E. DE ZACHARKO

ET COMMENTÉE PAR W. BANG.

CHAPITRE I.

Proposition simple. L'attribut. Emploi des cas, postpositions et nombres.

Proposition simple.

§ 1. Dans un discours coulant et calme (p. e. dans un récit non pressé) les propositions simples se composent au moins de deux membres : du sujet et de l'attribut ; le sujet ainsi que l'attribut-nom s'emploient au nominatif, et le sujet est généralement placé avant l'attribut. Ex. *kempir öldü* 'la vieille est morte' ; *džurt uali* 'le peuple est souverain' ; *men aqmaqpïn sen aqïldïsïn* 'je suis bête, mais tu es intelligent'.

Rem. On comprend, que dans un discours saccadé, passionné, agité ou négligé, un de ces membres peut être omis, si l'interlocuteur ou le lecteur peuvent facilement le suppléer, en se tenant au sens général de la conversation ou du récit. De plus on omet quelquefois les deux membres principaux de la proposition, de façon

que la proposition se compose en effet d'un ou de plusieurs membres de second ordre. Ex. *bai üidömö* ' le maître est-il à la maison ? ' — réponse : *üidö* ' Oui ' lit. ' à la maison ' ; etc.

§ 2. Tous les genres de noms peuvent être sujet : le substantif, l'adjectif, le nom de nombre et les formes nominales du verbe. L'attribut peut être un nom ou un verbe.

Rem. S'il y a plusieurs sujets, ils sont placés simplement l'un à côté de l'autre, ou unis par la postposition *-menen* (voir plus bas). Dans certains cas, où deux mots expriment des idées allant généralement de paire, comme p. e. *aγa ini* ' frère aîné et cadet ', *apa siñli* ' sœur aînée et cadette ', les deux sujets prennent le suffix *-lï, -li, -lu, -lü : aγalï inili keldi* ' le frère aîné et le frère cadet sont venus ' etc. A en juger d'après la langue des anciens monuments ce suffix n'est point identique au suffix des adjectifs en *-lï*, [mais on a commencé assez tôt à les confondre ; cp. *Ostasiat. Zeitschrift*, VIII, p. 33 et la note. Dans la 3me partie des *Uigurica* de F. W. K. Mueller, qui vient de paraître, je trouve 82 *äwlig barqlïγ* au lieu de *äwli barqlï* ' la maison et les dépendances ', ' Haus und Hof '.]

§ 3. Si l'attribut est exprimé par un nom (de même par une forme nominale du verbe) on emploie, pour montrer le rapport entre cet attribut et le sujet, à la première et la seconde personne sing. et plur. les affixes attributifs pronominaux, et à la troisième personne sing. et plur. la particule *-dï, -di* etc. Ces affixes et surtout la particule *-dï, -di* sont quelquefois omis.

Rem. Si avec le sujet-nom l'attribut est exprimé par un adjectif, on répète généralement avec l'attribut le

nom servant de sujet. Ex. ‘Ton cheval est bon’ *seniñ atïñ džaqsï at*.

§ 4. Comme en langue kirghize il n'y a pas de formes spéciales pour exprimer le genre des noms, l'accord de l'attribut avec le sujet est simplement exprimé au point de vue nombre et personne. Cependant l'attribut exprimé par un nom ne prend jamais la terminaison du pluriel. Le pluriel de la troisième personne des verbes est aussi peu usité, de sorte que, avec un sujet de troisième personne au pluriel, l'attribut est presque toujours employé au singulier.

Rem. Dans certains endroits (p. e. à Tarbagataï et à différentes places des provinces de Tourgaï et de Semipalatinsk) on remarque un emploi original des différentes formes du verbe à la seconde personne du pluriel: ***barasïz, bardïñïz, barïñïz*** etc. sont employés à l'adresse d'une seule personne, que celui qui parle considère plus haut placée dans sa position sociale que lui-même. ***Barasïndar, bardïñdar, barïñdar*** etc. sont employés, par contre, à l'adresse de plusieurs personnes que nous considérons comme nos égaux ou nos inférieurs. Si l'on s'adresse à plusieurs personnes considérées comme supérieures, on emploie les formes: ***barasïzdar, bardïñïzdar***, etc. Nous devons cette observation intéressante à M. N. Th. Katanoff. [Je m'étonne un peu que M. Melioranski n'ait pas observé cet emploi lui-même dans les textes de Radloff qui formaient sa source principale et qui en renferment un nombre assez considérable d'exemples. Mais il est vrai que Radloff lui-même ne semble jamais avoir saisi la différence entre ses différentes formes: il met en effet un *sic* et un point d'exclamation après *bešiñlar* (VI 66s). Je reviendrai plus tard sur toute cette question qui demande une étude approfondie.]

Complément déterminatif.

§ 5. Le complément peut être exprimé par un adjectif, un pronom ou un nombre ordinal. En langue kirghize, tout complément est au nominatif et se place devant le mot à définir. Ex.: *aq tas* 'pierre blanche'; *džaqsï kisi* 'un homme bon'; *ol džol* 'ce chemin là'; *üšünšü džïl* 'troisième année'.

Rem. Ce n'est que dans des cas exceptionnels que l'adjectif placé devant le nom ne lui sert pas de complément, mais forme avec lui une sorte de mot composé. Ex. *qara köz*, 'schwarzäugig = aux yeux noirs: *qïisïq moyun* 'Schiefhals = un torticolis' (cp. Zap. de l'Univers. de Kazan, 1860, p. 120). Dans le conte d'Er-Tarγïn on trouve les vers suivants: *qïsqa baqai, tar mïqïn, kebedže qarïn, keñ qursaq ..... tarlanïm* c.-à-d. 'mon cheval blanc aux paturons courts, à la croupe étroite, à l'estomac comme une boîte, au vaste ventre' etc. Dans ces vers *qïsqa baqai, tar mïqïn et keñ qursaq* sont des adjectifs composés. Cependant cette façon de s'exprimer se rencontre très rarement, et peut-être seulement dans des vers; dans de pareils cas une autre tournure, qui est mentionnée dans la seconde remarque du § 9, est beaucoup plus usitée.

§ 6. Ensuite l'on construit en langue kirghize comme compléments:

a) des nombres cardinaux (¹)

b) des noms, signifiant un poids, une mesure, etc.

(1) Remarquons, à propos, que dans une définition approximative du nombre des objets on place simplement deux noms de nombre l'un à côté de l'autre: *altï džeti kisi* 'six ou sept hommes environ', *bes on at* 'cinq à dix chevaux'.

c) des substantifs, employés pour désigner la forme d'un objet ou la matière dont il est fait, ou des substantifs désignant une occupation, une charge, le sexe et l'âge.

Ex. : *on šaγïrïm* ' dix verstes ' ; *otuz put* ' trente poudes ' ; *üš šelek mai* ' trois vedros d'huile ' ; *bir saba qïmïz* ' une outre de koumis ' ; *ai balta* ' une lune-hache ', c.-à-d. ' une hache en forme de lune ' ; *tas üi* ' une pierre-maison ' c.-à-d. ' une maison en pierre ' ; *altïn džürük* ' l'or-bague ' c.-à-d. ' une bague en or ' ; *molda kisi* ' un moulla-homme ' c.-à-d. ' un moulla ou homme savant ' ; *qatïn kisi* ' une femme-homme ' (Mensch) c.-à-d. ' une femme ' ; *bala batïr* ' un enfant-héros ' c.-à-d. ' un jeune héros '.

§ 7. Le complément exprimé par un nom propre est placé après le nom propre auquel il se rapporte. Ex. : *Balqan tau* ' le mont Balkan ' ; *Dudar qïz* ' la jeune fille Dudar ' etc. De même le complément est placé après les pronoms personnels, auxquels il se rapporte. Ex. *men atañ* ' moi, ton père ' ; *biz qazaq χalqï at belinde atan qomunda džürgön el edik* ' nous, le peuple kirghize, nous étions un peuple vivant sur le dos des chevaux, sur la bosse des chameaux ' (1).

§ 8. Si un mot est accompagné de plusieurs compléments, on les place dans l'ordre suivant : les mots désignant une qualité ou un caractère essentiels et permanents d'un objet, sont placés immédiatement devant le mot à définir ; par contre les mots indiquant un caractère moins essentiel et accidentel

(1) Des deux noms placés ainsi l'un à côté de l'autre, il faut nécessairement considérer l'un comme complément ou apposition de l'autre (quant à l'attribut voir plus haut). Des exceptions (quand deux noms de ce genre forment une sorte de mot composé) sont très rares. Ex. : *qazan qap* ' un sac à chaudron ' ; *saba ayaq* = *sab'ayaq* ' une sorte de tronc, dans lequel est placé la « saba », c.-à-d. une grande outre '. Cp. les Zap. de l'Univers. de Kazan, 1860, p. 120.

sont placés plus loin, ex. : *bir soqur qara bie* ‘ une jument noire aveugle ’. *qara* ‘ noir ’ étant pour ainsi dire le caractère fondamental et permanent, *soqur* ‘ aveugle ’ une qualité accidentelle acquise plus tard, *bir* ‘ un ’ faisant simplement fonction d’article indéfini.

§ 9. Le nom, avec tous ses compléments, est considéré comme expression composée, formant cependant une unité indivisible. Pour ce motif toutes les désinences ne sont ajoutées qu’au mot à définir.

Rem. 1. A cette occasion il sera à propos de mentionner une tournure originale, dans laquelle un nom au cas ‘ comparatif ’ sert de définition pour la grandeur d’un objet. Ex. *at basïndai altïn* ‘ un morceau d’or grand comme une tête de cheval ’. Dans la déclinaison de cette tournure on ne décline que le mot à définir.

Rem. 2. Nous mentionnerons ici encore une tournure spéciale qu’on peut appeler un complément composé et qui représente quelque chose entre un complément et une proposition attributive. Un nom muni de l’affixe pronominal de la 3ième personne et placé à côté d’un adjectif (plus rarement d’un substantif), d’un participe ou avec les mots *bar* et *džoq*, peut avoir au point de vue syntaxe deux significations différentes : 1) celle d’une proposition indépendante ; 2) celle d’une idée complexe d’un objet avec tel ou tel caractère.

Ex. : *ayaγï aqsaq* signifie : 1) ‘ il boite d’une jambe ’ (litt. ‘ sa jambe est boiteuse ’) ; 2) quelqu’un ou quelque chose avec une jambe boiteuse. *Közü körmös* peut signifier : 1) ‘ ses yeux ne voient pas ’ ; 2) ‘ quelqu’un dont les yeux ne voient pas ’ ; *balasï bar* peut signifier :

1) ‘ il a des enfants ’ (lit. ‘ ses enfants sont ’) ; 2) ‘ quelqu'un ayant des enfants ’.

Ex. *inisi bardïñ tïnïšï bar :* ‘ Celui qui a des frères cadets a du repos ’ (parce qu'ils le servent ; proverbe). Des expressions de ce genre peuvent être employées comme compléments et sont placées dans ce cas, suivant la règle générale, devant le mot qu'elles déterminent. De cette façon *aγaγï aqsaq at* signifiera lit. : ‘ jambe-sa (jambes-ses) boiteuse (boiteuses) cheval ’ c'est-à-dire ‘ le cheval dont la jambe (les jambes) est boiteuse (sont boiteuses) ’ = ‘ cheval boiteux ’. *Közü körmös kisi* ‘ yeux-ses ne voient pas homme ’ c'est-à-dire ‘ un homme dont les yeux ne voient pas ’. On peut dire: *közü körmös boldum* ‘ je suis devenu (un homme) dont les yeux ne voient pas ’. *Aqšasï bar bī* ‘ un bey qui a de l'argent ’ ; *malï džoq kisi* ‘ un homme qui n'a pas de bétail ’ ; etc.

Nominatif.

§ 10. En langue kirghize les substantifs et les adjectifs n'ont pas de forme spéciale pour exprimer le nominatif ; à sa place on emploie le thème pure déclinable, qui remplace quelquefois aussi certains autres cas, p. e. le génitif, l'accusatif et parfois aussi le datif (voir plus bas). Au point de vue syntaxe il faudrait appeler ce thème cas indéfini.

§ 11. Avec les verbes : être, se faire (devenir), s'appeler etc. l'attribut-nom est mis au nominatif. Ex. : *özgö elde batsa bolγanša öz eliñde šupan bol* ‘ au lieu d'être prince dans un autre peuple, sois plutôt berger dans le tien ’ ; *toqaldan tūγan bī bolmas* ‘ celui qui est né de la femme cadette ne deviendra pas bey ’ (prov.) ; *burunγu zamanda Toqtamïs*

degen bir qan bolγan ‘ dans le temps il y avait un khan appelé Toktamich.

> Rem. Les expressions dans le genre de : ‘ je possède ’, ou ‘ je ne possède pas ’ se traduisent par les mots *bar* (existence. existant) et *džoq* (non-existence, n'existant pas), et l'objet, qu'on possède ou qu'on ne possède pas, est mis au nominatif avec un affixe possessif. Ex. : *aqšam bar* ‘ j'ai de l'argent ’ (lit. mon argent existe) ; *aqšam džoq* ‘ je n'ai pas d'argent ’.

Génitif.

§ 12. Le génitif sert tout d'abord pour exprimer la possession.

De cette signification première se dégage l'aptitude du génitif d'exprimer des relations telles que les rapports entre la partie et le tout, entre l'action et celui qui l'accomplit. Il y a aussi des exemples du génitif objectif.

§ 13. Pour exprimer la possession d'un objet par un autre, le mot désignant le possesseur est mis au génitif, et le mot désignant l'objet possédé est muni d'un affixe possessif.

Ex. *meniñ atam* ‘ mon père ’ ; *batsanïñ balasï* ‘ le fils du prince ’ ; *eldiñ iši* ‘ l'intérieur (le milieu) du peuple ’ etc. [1].

> Rem. Dans des tournures de ce genre les affixes possessifs ne sont omis que rarement. Cp. vol. III 262, 2 (d'en bas) : *men sizdiñ eldiñ qïz edim* ‘ j'étais une fille de votre peuple ’ ; *džamaγattïn džaqsïlar* (102,

(1) Dans certains cas (très rares) deux mots de ce genre forment un composé. Ex. : *otaγasï* (lit. ‘ le maître du feu ’) [voir mon ajoute au § 94] est employé dans le sens de ‘ monsieur ’ ; *qosaγasï* (lit. ‘ le maître de la caravane ’) signifie aussi quelque chose comme ‘ monsieur ’, mais est employé dans une acceptation supérieure à *otaγasï*. *bazarbasï* ‘ le maître du marché ’. Ces trois mots sont déclinés comme des mots indépendants (dat. *otaγasïγa, bazarbasïγa*, etc.) et prennent les affixes possessifs (*qosaγasïmïz* ‘ notre maître ’ etc.) ; cp. les Zap. de l'Univers. de Kazan, 1860, p. 120.

13) ‘ les bonnes personnes de l'assemblée ’ ; *ögüzdüñ šarbaqqa* (334, 16) ‘ dans l'étable des bœufs ’. [Cp. 68 17 *Qïrïm šāriniñ kisi*, mais 68 15 *Ürüm šārdïñ (!) kisisi*. Voir l'ajoute au § 94 (haplologie).]

§ 14. Le génitif possessif peut être indiqué par le suffixe *-nïñ* etc. ou, peut être amorphe (c.-à-d. il peut être mis au cas indéfini). En général le génitif accompagné de *-nïñ* etc. s'emploie lorsque le mot gouverné (le nom du possesseur, *le rectum*) désigne un objet défini, et aussi chaque fois que celui qui parle veut attirer l'attention de son interlocuteur spécialement sur l'objet (chose ou personne) mis au génitif et non sur le mot qui le gouverne (*le regens*).

Dans le cas donné on considère comme objets définis : 1) les pronoms personnels ; 2) les noms propres indiquant une personne ou un endroit déterminés etc. ; 3) les noms appelatifs lorsqu'ils sont employés dans l'étendue entière de leur notion générique, ou lorsqu'on prend, du genre entier, un objet déterminé ; 4) les noms accompagnés de quelque complément. Ex. : on ne dira pas *men balam* dans le sens de ‘ mon enfant ’, mais on dira ou *meniñ balam* ou simplement *balam* ; dans le premier cas on appuie sur le sens de *meniñ*, mais dans le second cas cet accent sur l'idée ‘ mon ’ manque. Le kirghize emploiera *meniñ balam*, lorsque son enfant est opposé d'une façon ou de l'autre à l'enfant d'un autre ; *balam* sera simplement un terme de caresse adressé à l'enfant. *Nörmön bettiñ eki qïzï bolγan* ‘ Nörmön-Bet avait deux filles ’ ; *Šalqar köldüñ basïnda šatïr tikti* ‘ il avait tendu sa tente au bord du lac Chalkar ’. Dans les deux cas un nom propre est muni du suffixe du génitif. Cependant si l'attention de l'interlocuteur est plutôt attirée sur le mot qui gouverne *(le regens)*, les noms propres peuvent être mis au cas indéfini.

La solution de l'énigme : *el džatsada enekem džatpaidï* 'quand le peuple se couche, ma petite mère ne se couche pas' est : *sïirdïñ mūzü* 'les cornes de la vache' parce qu'ici il s'agit justement de toute vache, c.-à-d. le nom appellatif 'vache' est employé dans l'étendue entière de sa notion générique : *bir beldiñ üstünö šïqtï batïr džer düzün qaradï* 'le héros monta sur le sommet d'une colline et regarda la face de la terre (c.-à-d. il inspecta l'espace, qui s'ouvrait devant lui)'. On emploie *beldiñ* < *bel-niñ* c'est-à-dire un génitif suffixal parce qu'il s'agit d'une certaine colline déterminée, tandis que *džer*, le mot gouverné par *düzün* est complètement indéfini et pour cette raison-là mis au cas indéfini.

Rem. 1. Le suffixe du génitif peut être omis avec des noms appellatifs, lorsqu'on entend non pas un certain objet à part et non plus tout le genre comme ensemble des objets, mais l'ensemble des qualités inhérentes à l'un ou l'autre genre d'objets. En russe on emploie dans ce cas généralement des adjectifs. Ainsi *tzarskii sïn*, 'tzarewitsch' dans le sens d'un homme possédant, comme 'fils de tzar', certaines qualités déterminées, sera *qan ulŭ* ; si l'on dit *qanïñ ulŭ* cela signifiera ou 'fils de quelque tzar déterminè' ou 'fils de chaque tzar' ; *bu qan ulŭ* signifie : 'ce fils de tzar, ce tzarewitch' ; *bu qanïñ ulŭ* 'fils de ce tzar'.

Rem. 2. Les expressions *men özüm, sen özüñ* 'moi-même, toi-même' etc. sont à considérer comme deux nominatifs placés l'un à côté de l'autre.

§ 15. Dans l'emploi des postpositions avec le génitif on observe le même phénomène : si l'on appuie sur le mot

gouverné, on le met au génitif, autrement il ne prend pas le suffixe du génitif. Ex. *meniñ saqalïmnïñ išinde naγïp džürdüñ ?* ' qu'as-tu fait dans ma barbe ? ' l'accent est sur les mots *meniñ saqalïmnïn ; köz išinde alïstan qara köründü* ' quelque chose de noir apparut au loin dans les yeux ', c.-à-d. au loin, il est vrai, cependant dans l'espace, embrassé par le regard (accent sur *iš).* On dit aussi généralement *džer astïnda, džan išinde* ' sous la terre, au milieu d'êtres vivants ', parce que dans ces tournures *džer* et *džan* sont des idées générales, indéfinies.

Datif.

§ 16. On met au datif le nom d'un objet ou d'une personne vers lesquels se dirige, se meut, va et arrive un autre objet ou une autre personne. Dans les verbes neutres (intransitifs) le mouvement se fait par le sujet, dans les verbes actifs (transitifs) le mouvement se transmet du sujet à son objet. Ex. *ayūdan qorqqan toγaiγa barmas* ' celui qui craint l'ours n'ira pas dans la forêt ' ; *üyünö džayau keldi* ' il vint à la maison à pied, ' etc. (1).

Rem. 1. Si l'on veut exprimer que le mouvement dure encore, on emploie une expression " descriptive " [voir § 92] p. ex. par le verbe *qara-* (' regarder ') : *qalaγa qarap bardï* ' il marcha dans la direction de la ville '. On met dans le même sens la postposition *taman* avec

(1) ' Épouser ' (en parlant d'une femme) se traduit par les verbes *bar-* et *tī-*, qui régissent le datif. Ex. : *maγan baramïsïn ?* ' m'épouseras-tu ? ' ; *saγan tijemin* ' je t'épouserai ' ; *moldaγa barū* signifie littéralement ' aller chez le mollah ' c.-à-d. ' étudier chez le mollah ' ; le verbe *oqu-* ' étudier ' se rencontre aussi parfois avec le datif, probablement par analogie : *moldaγa oqu oqup edim* ' j'étudiais chez le mollah ',

le datif *(qalaγa taman bardï)*. Le simple *qalaγa bardï* signifiera : ‘ il est allé en ville ’.

Rem. 2. Avec les noms propres des endroits on emploie, auprès des verbes de mouvement, aussi le nominatif (le cas indéfini) au lieu du datif. Ex. *Buqar barsañ qulan bar* ‘ si tu vas à Boukhara, (tu verras qu’) il y a là des *qulan* (chevaux etc. sauvages) ’ etc. (III 129, 32).

§ 17. On met au datif le nom de l’endroit où l’objet se pose, s’asseoit, se met, se jette etc. Ex. *džaqsï džaqsï džerge džatsañ džaqsï džaqsï tüs körörsün* ‘ si tu te couches sur une bonne place, tu verras un bon rêve ’ : *biz onu suγa tastadïq* ‘ nous l’avons jeté à l’eau ’ ; *atqa min* ‘ monte à cheval ’ ; *tauγa as* ‘ monte sur la montagne ’.

Rem. Le datif auprès des verbes mentionnés exprime plutôt l’e n t r é e dans une certaine position ou un certain état, tandis que le locatif sert pour exprimer le s é j o u r dans une certaine position. Les deux idées étant très proches, il arrive qu’on confond les deux cas : *munda anda* (proprement dit des locatifs pronominaux) ont cependant aussi la signification de ‘ vers ici, vers là ’. Dans l’expression *qanatqa bitken džün* ‘ le duvet qui a poussé s u r les ailes ’, on se serait plutôt attendu au locatif. C’est de la même façon que s’explique le datif dans les tournures *suγa džūu, suγa šomulū* ‘ se laver, se baigner dans l’eau ’ : celui qui parle se représente le moment de l’e n t r é e d a n s l’e a u *(suγa)* et non pas le s é j o u r d a n s l’eau *(suda)*. [Cp. III 318 28 !]

§ 18. C’est aussi au datif qu’on met le nom d’un objet qu’on va chercher, prendre etc., s’il n’y a pas de difficultés particulières à se le procurer : *suγa, pšenge, otunγa barū* ‘ aller chercher de l’eau, du foin, du bois ’.

§ 19. Les verbes signifiant une disposition d'âme en faveur ou en défaveur de quelqu'un régissent le datif : *buγan qas saγïnγanïñ malïn alïp džarlï qïl* ' rendez pauvre, en lui prenant sa fortune, celui qui lui *(buγan)* veut du mal ' *(qas saγïnγan-ïñ malïn* lit. ' la fortune de celui qui a de mauvaises intentions... ') ; *öpkölödüm saγan balam !* ' je me suis fâché contre toi, mon enfant ! ' *sonu aitïp bai ketti sau degenge qūanïp ötrük sözgö džuanïp* ' ayant dit cela, le riche partit, se réjouissant de la nouvelle, que (son fils) était en bonne santé, et croyant à la parole menteuse ' ; *bitke öpkölüp tonuñdū otqa salma !* ' te fâchant contre les puces ne jette pas ta pelisse dans le feu ! ' Voilà les verbes principaux avec une telle signification : *qas bolū, saγïnū* ' avoir de mauvaises intentions ' ; *qastasū* ' avoir de l'animosité contre quelqu'un ' ; ***kūanū*** ' se réjouir, admirer ' ; *ašūlanū, öpkölöü* ' se fâcher '.

§ 20. Auprès des verbes (et les expressions composées analogues), signifiant une aspiration, un but, un désir, une intention etc., on met le datif. Voici les plus importants entre eux : *tïrsū* ' tâcher, s'efforcer ' p. e. *oqurγa, oqūγa tïrsadï* ' il tâche, s'efforce d'apprendre ' ; *iske tïrsū* ' s'appliquer à quelque chose ' ; ***köñülü bar iske*** ' être enclin à ' ou ' avoir une disposition à '.

§ 21. On met au datif le nom de l'objet, auquel on communique ou pour lequel on fait quelque chose ; *aqïldiγa išarat aqmaqqa tayaq* ' à l'intelligent — le conseil, à l'imbécile — le bâton '.

§ 22. Avec beaucoup de verbes ayant la signification d'é l i r e *(saila-, qala-)* ou de d é s i g n e r quelqu'un pour une certaine charge, m e t t r e quelqu'un dans un certain

état (p. ex. en esclavage) et parfois avec les verbes ayant la signification de se trouver dans un certain état, le nom de la charge, de l'état ou de la vocation se met au datif: *onu bolusqa koyuptu, turγuzuptu, oturγuzuptu, qalaptï* ' on le désigna, le fit, l'élut administrateur de district ' ; *qulšuluqqa berdim, džürdüm* ' je mis (quelqu'un) en esclavage, j'étais esclave '.

Rem. Avec les verbes *qïl-* ' faire ', *kötör-* ' élever c.-à-d. élire khan ' et *bol-* ' être ' on met le nominatif.

§ 23. Avec le verbe *qoi-* ' taxer ' on met le prix fixé au datif, p. e. *bu attï on teñkege qoyamïn* ' je taxe ce cheval dix roubles '. Avec le verbe *tur-* ' coûter ' le prix est au datif, quand celui qui parle veut indiquer la subjectivité de son évaluation ; mais si l'on parle du prix établi, réel, on emploie le nominatif. *Bu at on teñkege turadï* signifie : ' ce cheval coûte (d'après moi) environ dix roubles ' ; *Bu at on teñke turadï* signifie : ' ce cheval coûte (réellement) 10 roubles '. Le prix est indiqué par le datif avec les verbes *sat-* ' vendre ' et *satïp al-* ' acheter '.

Rem. 1. Si on indique la valeur d'une certaine unité de poids ou de mesure de l'une ou de l'autre marchandise, on emploie deux tournures : 1) le nom du poids ou de la mesure ainsi que le prix se mettent au nominatif: *bu pšeniñ bir putu qïrq tiyin turadï* ' un poude de ce foin coûte 40 kopecks ' ; 2) le nom du poids ou de la mesure se met au datif et le prix au nominatif : *bir som qadaqqa* ' un rouble par livre '.

Rem. 2. Avec plusieurs verbes réciproques, lorsqu'il s'agit pas tant d'une action directe palpable d'une personne sur l'autre ou d'un objet sur l'autre (comme

p. e. se battre, lutter etc.), mais plutôt de la participation dans une action ou de l'accomplissement en commun de la même action (ex. se saluer, se dire adieu, se fréquenter), on emploie le datif répondant à la question ' avec qui ? ' Ex. *džetim bala otuz segiz balaγa amandasïp esendesip qïzdï izdeimin dep ketti* ' l'orphelin ayant dit adieu aux trente huit enfants, s'en alla à la recherche de la jeune fille '.

§ 24. Le datif se trouve avec les verbes (et les tournures composées analogues) : ' espérer ' *umut et-* ; ' s'adonner ' *beris-* ; ' obéir ' *qara-, baγïn-* ; ' être d'accord ' *kelis-* ; se vanter ' (devant qui ou de quoi) *maqtan-* ; ' se moquer ' *kül-* ; ' supporter ' *šïda-, kön-* ; ' pleurer ' *džïla-* : ' manquer de ' *muγtaž bolū, kemšiligi bar*. Ex. *aqsaγa kemšiligi bar* ' il manque d'argent ' ; *umut etemin paidaγa* ' j'espère avoir un profit ' ; *džaman oiγa berispe* ' ne t'adonne pas à de mauvaises pensées ' ; *bu el Abu-l-χair qanγa qaraidï, baγïnadï* ' ce peuple obéit (ou : est soumis) au khan Abu-l-haïr ' ; *oγan maqtandïm* ' je me vantais devant lui ' ; *bal iškenge maqtanγan* ' il se vantait d'avoir pris (bu) du miel ' ; *onuñ tayaγïna, sözünö šïdadïm, köndüm* ' je supportais ses coups, invectives ' etc.

§ 25. Avec les verbes ' remplir, rassasier ' (à l'actif et au passif) on met au datif ce avec quoi on remplit, ou rassasie : *bir tüönüñ nesine toyain ?* ' comment serais-je rassasié d'un chameau ? ' ; *bir džapraq etke toidu* ' il s'est rassasié d'une tranche de viande ' ; *bir bendeniñ qorasï malγa tolγan...* ' l'étable d'un mortel est pleine de bétail... ' (de la chanson de Bosdchigit).

§ 26. De même on exprime par le datif le terme pour lequel on donne ou fixe quelque chose, plus rarement

le temps durant lequel l'action se fait : *džüz som džal džïlïna beredi* ' il donne cent roubles de gages par an ' ; *bu attï saγan üš küngö beremin* ' je te donne ce cheval pour trois jours ' ; *üš küngö džïlγan χalq* ' le peuple qui s'est réuni au bout (dans le courant) de trois jours '. [III 117 25 *ayïña bir qoi al* ' (engage-toi et comme gages) prends, demande un mouton par mois ', lit. ' pour ton mois ' !]

§ 27. Avec les verbes factitifs on met au datif la personne qu'on contraint ou admet à accomplir l'action exprimée par le verbe simple : *küštügö bastïrma özüñdü !* ' ne te laisse pas vaincre (fouler sous les pieds) par le fort ' ; *malïnï qasqïrγa džegizbeidi* ' il ne permet pas au loup de dévorer son bétail '. [Remarquez cependant III 312 21 *qara küñdü sol tüögö miñgizdi* ' elle fit monter l'esclave noire sur ce chameau '. Les cas où la règle du § 27 ne s'applique pas, sont, d'ailleurs, assez fréquents. Dans l'exemple que nous venons de citer, la raison pour laquelle on n'a pas mis *küñgö* est assez claire, mais dans d'autres elle nous échappe. Cp. 284 10 *ol söskö seni kim ïröttü ?* mais 25 *onu kim ïröttü ?*]

§ 28. On emploie le datif avec beaucoup d'adjectifs et participes, signifiant : ' convenant à, commode à, utile, nuisible, cher à, connu ' etc. ; *saγan džarai-tuγun qïz džoq* ' il n'y a pas de jeune fille qui te convienne ' ; *saγan layïq qïz tabalmadïm* ' je ne pus trouver de jeune fille qui soit digne de toi ' ; *özüñö džaman is bolsa osu däri džanïña džaqsï bolar* ' s'il t'arrive quelque chose de mal, ce remède te (lit. à ton âme) sera utile '.

§ 29. Les verbes ' faire, préparer, donner ' *ber- džasa-* à quelqu'un quelque chose pour quelque chose et en qualité de quelque chose prennent deux datifs : l'un — de la personne (à qui l'on donne), l'autre — du mot, exprimant la destination de l'objet donné : *bir balaγa*

külmökkö böz berdim ' j'ai donné au garçon de la toile pour une chemise '.

§ 30. Avec les postpositions *džoγarï* et *tömön* ' en haut ' et ' en bas ' (en amont et en aval d'une rivière) on met aussi le datif.

L'accusatif.

§ 31. On distingue l'accusatif avec et sans désinence. c.-à-d. quelquefois le nominatif (le cas indéfini) fait fonction d'accusatif. Généralement parlant cela arrive, lorsque le mot, mis à l'accusatif, est indéfini, ou lorsque celui qui parle ne veut pas y attirer l'attention spéciale de son interlocuteur. De cette façon l'emploi de l'accusatif, avec ou sans désinence, dépend très souvent de l'opinion personnelle de celui qui parle ou écrit. En particulier mentionnons cependant les cas suivants :

a) Lorsque l'on n'entend pas tant des objets déterminés, mais plutôt le genre entier, on met le nominatif (le cas indéfini) : *qïmïz išein dep keldim* ' je suis venu pour boire du koumis ' ; *bu bala mal baγïp džürödü* ' ce garçon garde du bétail ' etc. (1).

b) Si un objet a déjà été mentionné, on emploie l'accusatif avec désinence.

c) On emploie l'accusatif avec désinence, lorsque le complément direct est séparé de l'attribut par d'autres mots, de façon que l'absence de la terminaison de l'accusatif pourrait donner lieu à une méprise.

(1) Mentionnons ici les expressions comme *as džeū, qïsïq körū* (lit. manger de la nourriture, voir du plaisir). dans lesquelles on ne définit ni la nourriture, ni le plaisir, de façon qu'il vaut mieux les traduire par de simples verbes : ' se régaler, s'amuser, s'intéresser ' etc.

d) les pronoms personnels sont toujours employés à l'accusatif suffixal.

e) Les noms propres de personnes déterminées se mettent à l'accusatif avec suffixe.

§ 32. On emploie l'accusatif avec les verbes transitifs comme leur complément direct.

§ 33. Les verbes ' dire, délibérer, entendre, demander ' etc. se construisent avec l'accusatif : *qabar aitū, esitū̃, surаū* ' raconter, entendre, demander des nouvelles ' ; *džol surаū* ' demander le chemin etc. (1)

§ 34. Les verbes suivants régissent l'accusatif : ' diriger ' *bīle-* ; ' commander ' *bastï bolū, bastaū* ; ' saisir ' *usta-, tutun-* ; ' se moquer ' *kül-* ; ' pleurer quelqu'un ' *džoqtaū* ; ' suivre ' *qū-* ; ' surveiller ' *qara-, baq-* ; ' s'étonner ' *tañ qalū* ; *qïzdïñ körkünü tañ qalū* ' s'étonner de la beauté de la jeune fille ' ; *džurt, χalqïnï bīledi. barša murat basïna džetti* ' il se mit à gouverner son peuple et atteignit le comble de ses désirs ' (finale très usitée de contes) ; *aq kīkti bastaγan degen eken* ' un mâle menait les cerfs blancs ' ; *džer usta-, tutun-* ' posséder la terre (le pays) ' ; *küyöünü̃ džoqtaγan qïz* ' la jeune fille qui pleure son fiancé ' ; *onu qūamïn* ' je le suis '. Du reste avec *qū-* dans le sens de ' suivre ' on met plus souvent l'ablatif, tandis que *qū-* ' poursuivre ' se construit avec l'accusatif. *Er-* ' suivre ' régit le datif.

§ 35. Avec quelques verbes neutres (intransitifs) exprimant surtout un mouvement à travers quelque chose,

(1) Avec *ait-* et *de-* ' dire ', quand ils sont employés dans le sens de ' commander ', on met à l'accusatif la personne à laquelle on commande : *bizdi kelme dep qan aitqan* ' le khan nous a donné l'ordre de ne pas venir ' : *Töstük-batïrdï qatïnï Dudar-qïz barma dedi* ' sa femme, Dudar-kïz, sa femme, ordonna à Töstük-batïr de ne pas aller '.

on emploie parfois l'accusatif, au lieu de l'ablatif beaucoup plus fréquent dans ces cas (voir § 45c); on peut expliquer cette construction par le fait que l'objet, à travers lequel l'action se produit, est, pour ainsi dire, vaincu, surmonté par la personne qui agit: *sudŭ keš-* 'traverser une rivière'; *taudŭ as-* 'faire l'ascension d'une montagne, traverser une montagne'; *džeti qïrdï artqan son* 'ayant traversé sept crêtes de montagne'.

§ 36. 'Faire quelqu'un quelque chose' s'exprime par le verbe *qïl-* avec l'accusatif du premier objet et le cas indéfini du second.

Rem. 'Faire quelqu'un semblable à quelqu'un ou à quelque chose,' se traduit aussi par *qïl-* suivi de l'accusatif du complément direct et de l'équatif de l'objet auquel on rend semblable: *ul bop tūsañ äñöldön seni mundai qïlama?* 'est-ce qu'on t'aurait fait telle *(mundai)* si dès l'origine tu étais née comme fils?' (mots adressés à une jeune fille dans un chant nuptial).

§ 37. On emploie aussi l'accusatif pour exprimer "l'objet intérieur" c.-à-d. un objet, qui provient, résulte de l'accomplissement d'une action [1]: *qat džazū* 'écrire une lettre' etc. Avec des verbes dérivés d'un substantif on met parfois en qualité d'un tel "objet intérieur" les mots à l'aide desquels ces verbes sont formés: *at atadï* 'il donna un nom': *tüs tüsödü* 'il rêva un rêve'. Des accusatifs de ce genre servent souvent simplement à renforcer le sens: *auru auradï* 'il fut fortement malade'.

(1) Lorsqu'il s'agit d'un "objet direct" l'action se transmet simplement sur l'objet qui existait déjà au préalable indépendamment de l'accomplissement ou du non-accomplissement de cette action.

§ 38. On met à l'accusatif (généralement sans terminaison) les mots indiquant une distance parcourue et le temps durant lequel l'action se produit : ***bes kündük džer bardï*** ' il fit un voyage de cinq jours ' ; ***džeti kün džeti tün soγustu*** ' ils se sont battus sept jours et sept nuits '.

§ 39. Répondant à la question ' pour la quantième fois ? ' on emploie parfois l'accusatif du nom de nombre ordinal muni de l'affixe possessif de la troisième personne : ***üšünšüsün*** ' pour la troisième fois ' etc.

§ 40. Remarquons aussi les tournures comme ***esiterin esitkenimiz bar*** qu'on pourrait traduire à peu près ainsi : ' pour avoir entendu, quant à avoir entendu, nous avons entendu ' et qui signifient : ' nous avons entendu, il est vrai ' ; ***qïlarïn qïldïq*** ' nous avons fait, il est vrai ! '. ***-erin***, ***-arïn*** sont le n o m e n f u t u r i en ***-är***, ***-ar*** muni de l'accusatif du pronom possessif de la 3me personne *(-in, -ïn)*. On voit que le verbe est répété, mais qu'il est mis à un temps passé. Dans ***zïmïrïq tastï alūn' alïp edim*** (III 329) le mot ***alūn'*** est l'accusatif de l'infinitif (pour ***alū-nï***, dont le ***-ï*** est tombé devant la voyelle initiale du mot suivant) ; il est suivi d'un prétérite. Le sens en est : ' moi, j'ai bien apporté l'émeraude, mais..... '. De même ***džaqsïsïn džaqsï*** signifie : ' pour être bon, c'est rudement bon ! ' (1).

§ 41. Enfin mentionnons encore l' a c c u s a t i f d' e x c l a m a t i o n, très rare d'ailleurs. Si l'on veut exprimer l'étonnement au sujet de l'état d'un objet ou si l'on s'en rappelle avec regret, on met le nom de cet objet à l'accusatif avec

[(1) Je ne parviens pas à m'expliquer le *-sïn* dans *džaqsïsïn*. Voir 318₂₉ ***balasïn bala qïldï*** ' elle le traita tout à fait comme (on traite) un enfant '. Radloff traduit par : ' er behandelte sein Kind gut ', ce qui semble être la traduction plus ou moins littérale : le contexte ne l'admet cependant pas, si je ne me trompe.]

l'affixe possessif de la troisième personne : *bïler mingen bedeüdei, bezeñdei basqan ayaγïn !* ' o jambes (de mon cheval) avançant fièrement comme celles d'une jument montée par des beys ! ' (du chant d'Er-Targyn) ; *apïrmai tättisin' ai !* ' sapristi, que c'est bon (à manger) ! '

L'Ablatif.

§ 42. On met à l'ablatif, généralement parlant, le nom de l'objet hors duquel ou duquel l'action sort ou prend son départ. En particulier on met dans ce cas :

a) le nom de l'objet hors duquel, du haut duquel, du bas duquel ou d'un côté duquel l'action se fait : *alaštan asqan batïr* ' le héros sorti du peuple ' ; *köktön t'süp kelgen tulpar* ' le coursier descendu du ciel ' ; *seni ergeden šïγarïp džiberemin* ' je te ferai sortir par la grille (de la tente) ' ([1]) ;

b) le point (dans l'espace ou dans le temps), auquel commence l'action ou l'état : *munan džaman qalaγa neše šaγïrïm bolar ?* ' combien de verstes y a-t-il d'ici à Orsk ? ' *Piterburdan šïqqanïmnan beri* ([2]) *üš ai boldŭ* ' depuis mon départ de Petersbourg il y a trois mois '.

c) les verbes suivants régissent l'ablatif : *air-, airïl-, bölün-* ' séparer, se séparer ' ; *šeš-, šešil-, bostan-, qutul-* ' se délivrer, s'arracher ' comme transitif ' arracher, délivrer ' ; *bos, quru qal-* ' être privé ' ; *saqta-* ' préserver, garder ' etc. Ex. : *ata šešesinen airïlγan* ' séparé de son père et de sa mère ' ; *qalmaq χalqïnan bir neše džüz üi bölündü* ' quelques centaines de familles se sont séparées du peuple

(1) C'est ainsi qu'on menace un fils indocile.

(2) La postposition *beri* est très usitée dans de telles tournures quand on parle du temps.

kalmouck' ; *džandan qutuldū* 'il se sauva de l'ennemi' ; *bos, quru qalγan malïnan* 'un homme privé de son bétail' ; *seni qudai saqtasïn aurudan !* 'que Dieu te préserve de maladie !'

d) On met à l'ablatif le nom de l'objet duquel on s'éloigne ou qu'on évite (dans la signification concrète et abstraite) ; donc avec les verbes : *qaš-* 'fuir' ; *džasïrïn-* 'se cacher' ; *uyal-* 'avoir honte' ; *qorq-* 'craindre' ; *šerken-, džiren-* 'se dégoûter, se déshabituer' ; *šekten-* 'appréhender'. Ex. : *onan qaštïm* 'je me suis enfui devant lui' ; *ayūdan qorqqan toγaiγa barmas* 'celui qui craint l'ours n'ira pas dans la forêt' ; *šešikten šektenemin* 'j'ai peur de la petite vérole'.

e) On met aussi à l'ablatif le nom de la personne ou de l'objet auxquels on prend, ôte, achète, demande quelque chose etc. : *al-* 'prendre' ; *satïp al-* 'acheter' ; *sura-* 'demander' ; *tilä-* 'prier' ; etc. Ex. : *džürüktön aqïl surasañ artïñnan džeter qūγandai ; χäkimnen aqïl surasañ ald' artïñdï būγandai* 'si tu demandes conseil à une personne pressée, elle te rattrapera comme si elle te suivait ; si tu demandes à un sage, il te liera par devant et par derrière' ; *džeriñ tar bolsa, dünyanïñ keñšiliginen ne paida, basïñda aqïlïñ bolmasa, atañnïñ bailïγïnan ne paida* 'si ton pays est étroit, quelle utilité peut avoir l'étendue (la grandeur) du monde entier ? si dans ta tête il n'y a pas d'esprit, quelle utilité peut avoir la fortune de ton père ?'.

§ 43. Si l'on prend du groupe ou de la masse des objets une part, on met le nom de toute la quantité à l'ablatif : *balïqtan p'sirip qoidūm* 'j'ai ordonné de cuire du poisson' (c.-à-d. une partie du poisson de toute la provision) ; *qïmïzïnan išipti* 'ils burent de son koumis'.

§ 44. C'est aussi à l'ablatif qu'on met le nom de la matière dont on fabrique quelque chose : *tastan salïnγan üi* ' une maison construite en pierre ' : *arpadan talqan qïlū* ' faire de la farine d'orge '.

§ 45. On met à l'ablatif tout moyen (instrument) à l'aide duquel on agit d'une manière ou de l'autre sur un objet ou à l'aide duquel on se met dans un certain rapport avec lui. Donc on met à l'ablatif :

a) La partie d'un objet ou de son habit, son harnais, etc., à l'aide de laquelle on agit sur l'objet entier : *džaγasïnan ustap alïp urdu džerge* ' il le saisit par son collet et le jeta à terre ' ; *töbömüzdön oq atïsaiq* ' tirons des flèches à la tête l'un de l'autre ' ; *qoltuγunan tayandï,* ' il s'appuyait avec le creux de l'aisselle (en marchant sur des béquilles) '.

b) Le nom du côté de l'objet auquel on se trouve, etc. : *oñ, sol džaγïmnan džürödü,* ' il marche à ma droite, à ma gauche ' ; *meniñ džïlqïmdï üš qara baγïs alïp ketken, qūamïn kötünön* ' trois Qara Bagis ont emmené mes chevaux, je les poursuivrai (lit. sur leur derrière) ' ; *taγïda aldïnan bir adam džoluγadï* ' de nouveau un homme apparut devant lui (vint à sa rencontre) '.

c) Le nom de la partie ou du côté de l'objet par lesquels on entre ou sort, lesquels on traverse ou dépasse : *džauduñ mañdayïnan enip, kötünön šïγïp keldi. oñ bǖrünön enip, sol bǖrünön šïγïp keldi* ' il entra dans les premiers rangs de l'ennemi et sortit des derniers rangs, il entra dans l'aile droite et sortit de l'aile gauche ' etc. (cp. § 35).

d) Le nom de la partie de l'objet, formant une marque distinctive, par laquelle on reconnaît l'objet lui-même : *erdiñ asïlïn t'sünön tanïmïn, ayaldïñ asïlïn t'sinen tanïmïn,*

‘ je reconnais la noblesse d’un homme à son extérieur, la noblesse d’une femme à ses dents ’.

e) La place où l’on cherche et trouve l’objet : *toγaidan izde. tap !* ‘ cherche, trouve (quelque chose) dans la forêt ! ’ Cette tournure est rarement employée : la construction avec l’ablatif s’explique pourtant aisément si l’on se représente que l’objet en question tire pour ainsi dire son origine du lieu où il a été trouvé.

[Cette construction est-elle vraiment « rarement employée » ? J’en doute. Les autres dialectes l’ont aussi : p. e. VI 93 5 *män säni qaidin tapimän* ‘ où (comment) te trouverai-je ? Cet ablatif, ce me semble, est, sous tous les rapports, comparable à celui qui se trouve partout avec *al* -: III 304 1 *bu taqianī qaidan aldïñ* ‘ où (d’où) as-tu pris ce bonnet ? ’ ; VI 167 18 *bu qoinī qaidin aldïñ* ‘ où as-tu pris (trouvé) ces moutons ? ’. Le même ablatif se rencontre avec *bil-* ‘ savoir ’ : p. e. VI 110 4 d’en bas de la page : *qaidin bilisän* ‘ d’où (comment) sais-tu ? ’ = III 324 15 *meniñ qul ekänimdi qaidan bildiñ* ‘ comment savais-tu (sais-tu) que je suis un esclave ? ’]

f) Le nom de la personne par l’entremise de laquelle on communique ou reçoit quelque chose est par ci, par là, mis à l’ablatif, p. e. avec les pronoms personnels. On rencontre plus souvent la postposition *arqlï : tilmeš arqlï, džolšŭ arqlï* ‘ par un interprête, par un compagnon de route ’.

§ 46. C’est aussi à l’ablatif qu’on met le nom de l’objet à l’aide duquel ou à cause duquel l’une ou l’autre action se fait : *šešikten öldü* ‘ il est mort de la petite vérole ’ ; *erinen ul taptï* ‘ elle a eu un fils de son mari ’ ; *sonduqtan aittïm* ‘ pour cette raison j’ai dit ’.

§ 47. Si un objet passe d’un état à l’autre, le mot exprimant l’état dans lequel il se trouvait tout d’abord, se met à l’ablatif : *uiqudan turdŭ* ‘ il se leva de son sommeil ’ etc.

§ 48. On met à l'ablatif le nom de l'objet auquel, en les comparant, on préfère un autre : l'adjectif peut être employé sans la terminaison du comparatif : *altïn bastï qatïnnan baqïr bastï er džaqsï* ' l'homme avec une tête en cuivre vaut mieux que la femme avec une tête en or '.

N. B. " Les superlatifs „ suivants : *tonnan džaqsï ton* ' le meilleur habit ' ; *qïzdan körköm qïz* ' la plus belle fille '.

§ 49. Il y a en Kirghize des tournures comme ' le mari des maris ', dans le sens de ' le meilleur des maris '. Dans ces tournures on emploie l'ablatif : *attan at* ' le meilleur cheval ' ; *erden er* ' le meilleur mari ' ; *aqtan aq* ' très blanc ' etc.

§ 50. Beaucoup de postpositions demandent l'ablatif p. e. : *arï* ' de l'autre côté ' ; *beri* ' de ce côté ' ; *burun, ilgärü* ' anciennement, jadis ' ; *soñ, son* ' après ' ; *kein* ' derrière, après ' ; *džoγarï* ' plus haut, en amont ' ; *tömön* ' plus bas, en aval ' ; *özgö, basqa* ' autre ' ; etc. Ex. *sonan son* ' après cela ' ; *seni neše džïldan beri izdep keldim* ' je t'ai cherché depuis tant d'années ! ' ; *senderden basqa körgön kisi džoq* ' en dehors de vous personne n'a vu ' etc.. (1)

§ 51. Les verbes signifiant " surpasser, être supérieur „ ou " être inférieur „ régissent l'ablatif, p. e. *oz-* ' dépasser ' ; *qal-* ' rester en arrière ' ; *biik art-* ' surpasser ' ; *kemšiligi bar* ' céder, être inférieur ' ; etc. Ex. *attan baital ozγan* ' la jument a dépassé le cheval hongre' ; *iš kimden kem emespin,* ' je ne le cède en rien à personne ' etc.

§ 52. On exprime par l'ablatif le prix en réponse à la question : " combien par pièce „ (ablatif distributif). Cependant on peut aussi mettre à l'ablatif l'indication du prix en réponse

(1) On emploie aussi *basqa* avec le génitif.

à la simple question : " pour combien ? „ Ex. *bir somdan* ' pour un rouble ', ' pour un rouble par pièce ' Cp. § 23 et 57.

§ 53. L'ablatif du nom de nombre cardinal ou du mot, accompagné par un tel nom de nombre, donne à la phrase un sens distributif : *eki balïqtan t'södü* ' (tous les jours) deux poissons mordirent à l'hameçon '.

[Cette façon de rendre un distributif a été, de tout temps, très en vogue et *ikidin* a fini par devenir un vrai synonyme de *ikiz, ikizäk* etc. ' jumeaux ' : VI 87 2 *här qāsī ikidin bir bala tuγdī* ' chacune (de ses femmes) mit au monde des jumeaux ', lit. ' un enfant-à-deux ' ' ein paarweises Kind '.]

Le locatif.

§ 54. Le locatif répond à la question " où ? „ On met donc dans ce cas les mots, indiquant la place où se trouve l'objet ; cependant si l'on veut indiquer la place d'une façon plus nette, on emploie le substantif accompagné d'une " postposition „ au locatif (p. e. *arasïnda, üstündö, aldïnda* etc.). Le locatif du nom (sans postposition) indique la place d'une façon plus vague (chez qui ? sur quoi ? en quoi ? où ? etc.). Ex. *elde tülkü aštan ölmös* ' dans le peuple le renard ne mourra pas de faim ' ; *qazaq arasïnda* ' au milieu des Kirghizes ; *toγaidïñ išinde* ' à l'intérieur de la forêt ' etc.

§ 55. Le locatif indique aussi le temps, en réponse à la question " quand ? „ Ex. *qïsta* ' en hiver ' ; *džaida* ' en été ' ; *burunγu zamanda* ' dans le temps passé ' ; *tündö* ' pendant la nuit ' etc.

Rem. 1. Quelquefois on trouve le locatif sans terminaison (cas indéfini) : *endigi dzïl* ' l'année prochaine '.

Rem. 2. Parfois le locatif temporal a en lui-même la signification de " chaque année, jour „ etc. : cependant on ajoute souvent au nom l'affixe possessif de la troisième personne : *kündö* et aussi *künündö* ' chaque jour '.

Rem. 3. Quelquefois le locatif signifie " en „ ou " après combien de temps „ ? Ex. *üš kün mürsat suradïm, mürsatïmdï berdi ; üš kündö taup aitsam basïmdï almaidï* ' j'ai demandé un délai de trois jours, il m'a accordé mon délai ; si au bout de trois jours je trouve (la solution de l'énigme), il ne me coupera pas la tête '.

L'équatif.

§ 56. Lorsqu'on compare un objet à un autre, au point de vue de sa grandeur, le second est mis à l'équatif : *at basïndai altïn* ' un morceau d'or, grand comme une tête de cheval ' : *džüröktoï džerden džulundai tütün šïγadï* ' d'une place (petite) comme un cœur sort une fumée (grande) comme une épine dorsale ' (tournure très usitée dans les contes).

[A noter l'équatif des formes en *-γan, -gän :* III 303 N° 5 15 *otuz segiz bala bir kün iškändäi tamaq bersäñ* ' si tu (me) donnes de la nourriture comme trente-huit enfants en mangent en un jour ' c'est-à-dire : ' si tu me donnes des aliments assez pour nourrir, entretenir......' ; III 256 21 *men alγandai bir džaqsï qïz barma ?* ' y a-t-il une bonne fille que je pourrais épouser ? ' ; 94 15 *Qosaiγa aittïrγandai qïz barma ?* ' y a-t-il une jeune fille qu'on pourrait demander en mariage pour Qosai ? ' ; 93 16 *men mingändäi at barma ?* ' y a-t-il un cheval que je pourrais monter ? ' Le sens semble exiger que l'on supplée quelque chose comme ' assez convenable, belle assez, fort assez ' etc. Cp. la forme orientale *-γandaq, -gändäk :* VI 132 14 *köñniñ söigändäk öi* ' une maison comme ton cœur l'aime, la désire '.

La signification littérale se trouve très souvent : VI 115 11 *Bäšir körsä aitqandäk äkän* ' lorsque Bächir regarda, c'était en effet comme il (un autre) avait dit '. Cp. § 109, 3.]

§ 57. C'est aussi à l'équatif que l'on met l'indication approximative de la grandeur ou du prix d'un objet : *taudai üi* ' une maison grande comme une montagne ', c.-à-d, ' une très grande maison ', *taudai* remplace ici simplement une forme augmentative ; *bu at on teñkedei turadï* ' ce cheval coûte quelque chose comme dix roubles ' (cp. §§ 23 et 52).

§ 58. On met encore à l'équatif le nom de l'objet avec lequel on compare un autre objet, non seulement au point de vue de sa grandeur, mais aussi au point de vue d'autres qualités extérieures et intérieures : *arγïmaqqa oq tüsö mestiktei tulamas, sïpaiγa oq tüsö džamandai šulamas* ' si une flèche tombe sur un coursier, il ne s'emporte pas comme une rosse ; si une flèche tombe sur un guerrier, il ne hurle pas comme un mauvais drôle ' (proverbe) ; *bir özümnüñ dübürümdü mïñ džïlqïnïñ dübüründöi qïlain* ' je rendrai mon trépignement égal (en force) au trépignement de mille chevaux '.

Rem. En kirghize la postposition *-ša, -še, -šö* a, à peu près, la même signification, mais se rencontre beaucoup plus rarement.

[Rappelons ici les formes verbales : *qïstai* ' pendant tout l'hiver ', *küzdöi* ' pendant tout l'automne ', *džazdai* ' pendant tout l'été ' (cp. rkWb 44a). On trouve de même III 301 23 *eki kündöi* ' pendant deux jours ', 272 22 *nešä džïldai* ' pendant plusieurs années ', 264 13 *üš kündöi* ' trois jours durant '. D'autres dialectes ont : *-lai, -layïn, -lap*, de sorte que *qïsta-*, dans les inscriptions etc. *qïšla-*, signifie proprement : ' passer l'hiver '. Nous comprendrons donc que *tutqundai* dans III 254 8 *seniñ ākäñ džanduñ qolunda tutqundai džatir* ' ton père est entre les mains de l'ennemi en qualité de prisonnier ' (als

Gefangner [1], as a prisoner) n'est point l'équatif de *tutqun*, mais le gérond. d'un verbe *tutqunda-* ' être prisonnier, passer ses jours en prison ' [2].]

La postposition « menen »

§ 59. La postposition *menen* s'emploie pour indiquer l'objet ou la personne en compagnie, en coopération desquels l'action se fait. De cette façon cette postposition remplace souvent le et de nos langues (cp. § 2, remarque). Ex. : *bai menen aitïspa, paluan menen küröspö* ' avec le riche n'entre pas en contradiction, avec le fort n'entre pas en lutte ' ; *inisi menen toɣaiɣa bardï* ' il est allé dans la forêt avec son frère cadet ' ; *qas džaqsï körünör murtūmenen* ' les sourcils sont beaux avec les moustaches '.

§ 60. C'est aussi la postposition *menen* qu'on ajoute au mot indiquant un instrument ou un moyen à l'aide desquels l'action se fait : *balta menen kesū̄, at penen džürū̄, aqša menen satïp alū* ' abattre (fendre) avec une hache, aller à cheval, acheter pour de l'argent ' ; *kisi menen džiberū̄.* ' envoyer par un homme '.

[(1) Ce sens est généralement donné à la phrase par l'adjonction de *bolup* : III 311 34 *küyöüñ seniñ qasqïrdïñ alïbï, qubulup kelgän, adam bolup kelgän* ' ton fiancé est le champion des loups (une espèce de loup-garou), mais il a changé de forme et est venu comme homme, sous forme humaine '. Dans le Turkistan on dira *käptär bolup uštï* ' devenu pigeon il s'envola ' c'est-à-dire : ' il s'est changé en pigeon et s'est envolé comme tel, sous cette forme ' (voir aussi III 264 29, 302 1, 260 19, 283 11). Remarquez VI 75 17 *ölgän kišidäk bolup qaldï* ' (il tomba en syncope et) devenu comme un homme mort il resta (gisant par terre) ', où l'allemand exige l'emploi de *wie* et l'anglais celui de *like*, ce qui explique assez le *-däk* : III 264 33 *on besindä tūɣan aidai bolup* ' devenu comme la lune au quinzième jour ' : cp. 65 3-4.]

[(2) Ce verbe manque, il est vrai, dans le Wb de Radloff, qui ne donne que *tutqunla-* ' emprisonner ' des Karaimes. Mais on cherchera aussi en vain le verbe *saɣatta-* ' passer une heure ' (III 122 24 *altï džeti saɣattai oturuslu* ' ils passèrent ensemble six à sept heures ') : cp. *saɣatlap* ' environ une heure ' chez les Tatares de Kazan.]

§ 61. Le nom du chemin, par lequel on va, est aussi muni de cette postposition : *džaman qalïnïñ džolu menen džürüb-atïr* ‘ il va par le chemin d'Orsk ’ [1].

§ 62. On ajoute *menen* au nom indiquant la partie du jour ou de la saison, durant laquelle l'action se produit, si l'on veut, pour ainsi dire, faire ressortir, que l'action se fait sans interruption, systématiquement pendant un temps déterminé : *tün menen džüröd'eken, kün menen toqtad'eken* ‘ de nuit il voyageait, de jour il s'arrêtait’ , c'est ainsi qu'un conteur de contes dit en parlant de son héros, quand celui-ci avance furtivement, faisant systématiquement du jour la nuit, et de la nuit le jour.

§ 63. *Menen* rend aussi ‘ d'après, selon, à la suite de ’. Ex. *onuñ sözü menen* ‘ selon sa parole ’ ; *bī džarlïγï menen* ‘ d'après l'ordre du bey ’ ; *attïñ dübürü menen oyandï* ‘ il se réveilla à cause du trépignement des chevaux ’.

§ 64. Les compléments circonstantiels décrivant une allure, une démarche, etc., prennent souvent la postposition *menen : tïnïš džürüs penen* ‘ avec une démarche tranquille ; *qattï dželis penen* ‘ à un fort gallop ’ etc.

§ 65. Enfin on emploie encore la postposition *menen*, quoique très rarement, pour indiquer la matière, dont l'objet est fait : *tas penen* ‘ en pierre ’ etc.

[On trouve *-menen* assez souvent entre deux objets qui forment, pour ainsi dire, un seul objet ou qui sont habituellement mentionnés ensemble : III 312 6 *ākäññiñ džaγïminän oγun al* ‘ prends l'arc

[(1) Dans ces locutions *-menen* semble être devenu synonyme de ‘ le long de ’, car je trouve III 252 5 *aspanmïnän üšüp bardï* ‘ ils volèrent le long du ciel ’. Mais il faut admettre que le sens instrumental, développé dans tous les dialectes, se trouve très clairement en kirghize aussi : III 66 13 *qustañ džünü aqqan suminän öttü* ‘ les plumes d'oiseau passèrent avec l'eau coulante ’.]

et les flèches de ton père ' ; 300 6 *ermĭnän toqum* ' la selle et la housse ' ; 300 33 *altïnmĭnän kümüs* ' l'or et l'argent '.]

De l'emploi du pluriel.

§ 66. La forme du pluriel est moins usitée que dans nos langues. Nous avons déjà vu (§ 6) qu'elle ne s'emploie pas avec les noms de nombre. En outre les Kirghizes emploient le singulier, quand ils parlent :

1) des membres du corps, dont la pluralité est évidente : *qara töböttüñ süögü* ' les os du chien noir ' ; *bal tutqan barmaγïn džalar* ' celui qui a tenu le miel, se léchera les doigts ' ; *qatïnïñ šašï uzun, aqïlï qïsqa* ' les cheveux de la femme sont longs, mais son intelligence est courte '.

Rem. Si cependant pour une raison ou pour l'autre il importe d'indiquer le nombre précis des membres, on met un nom de nombre.

2) De même quand on parle d'animaux ou de peuples dans un sens collectif, on emploie le singulier : ' les oies ' *qaz* (non *qazdar) ;* ' les Kirghizes ' *qazaq* (non *qazaqtar).*

Rem. Si cependant on prend plusieurs individus, ne formant pas un groupe, on emploie le pluriel : *orustar* signifie ' plusieurs Russes '.

3) En général dans tous les cas, où l'on peut considérer plusieurs objets ou individus du même genre, comme un groupe ou un ensemble, les Kirghizes emploient le singulier. C'est de cette façon que s'expliquent les tournures comme : *kisi baspas džer* ' une place, où les gens ne passeront pas ', etc.

§ 67. D'un autre côté les Kirghizes emploient le pluriel

dans certaines tournures qui sont inconnues à nos langues.

1) Pour désigner une personne avec sa suite : *Alžandar kele-yatïr* ' Aljan vient avec sa suite.

2) Quand on parle d'objets appartenant à une personne importante, distinguée, p. e. ' la lance ' d'un héros se nomme souvent dans les contes *naizalar*, ' la nourriture ' d'un khan *astar* (1) etc. Ex. *atasïnïñ attarï Bïtïraštï, anasïnïñ attarï Äbū Tälip* ' le nom de son père (lit. les noms) est Bytyrach, le nom de sa mère est Abu-Telip ' (il s'agit d'Ali). C'est ici qu'on peut aussi mentionner l'expression *bir kündördö* qui correspond à peu près à notre ' un beau jour '.

3) Pour montrer que l'objet lui-même se distingue par quelques qualités bonnes ou supérieures, p. e. dans le proverbe *qošqar bolar qozunuñ mañdailarï döñ boladï* ' l'agneau, qui promet de devenir un mouton de race, a un front haut ' — le mot ' front ' est exprimé par la forme du pluriel *mañdailar* pour démontrer la qualité supérieure de ce front.

4) Quand on parle de l'état dans lequel se trouvent plusieurs personnes, on emploie quelquefois le pluriel : *aman esendikteriñdi bilermin* ' j'apprendrai (lit. quelles sont vos santés) comment vous allez' dit Kan-Chentei à ses compagnons (III. 266 5).

Rem. L'idée de la pluralité est proche de l'idée de la totalité. Nous avons en kirghize les mots *är* chacun (pris du persan) et *bäri, barša* ' tout, tous ' ; en outre pour exprimer l'idée de la totalité on emploie les tournures suivantes :

1) On oppose deux mots (dans quelques cas munis de l'af-

[(1) Je connais un passage où *aštar* signifie ' Getreidehaufen ' et *altun kümüšlär* ' les tas d'or et d'argent ' (VI 133 26).]

fixe possessif de la troisième personne), exprimant deux idées contraires (1) ou désignant deux extrêmes entre lesquels peuvent être compris tous ceux dont on parle : *džaqsïsï džamanï* ' les bons entre eux et les mauvais entre eux ' c.-à-d. ' eux tous ' ; ***kök džer*** ' ciel et terre ' c.-à-d. ' l'univers entier ' : *(qan džaqsïlïqqa) qara quladan qaγ džarïp malïn berdi* ' le khan, ayant pris juste la moitié de ses noirs et ses gris (c.-à-d. de tout son bétail), la donna au Bon ' : *Qazaq Orusqa* ***bilgili*** ' c'est connu au Kirghize et au Russe, c.-à-d. à tout le monde ' (Zap. de l'Univers. de Kazan, 1860, p. 129).

2) On oppose deux mots indiquant des parties essentielles d'une idée générale : *bala šaγasï menen* ' avec toute sa maison ' lit. ' avec ses enfants et ses petits animaux domestiques ' (2).

3) Quelquefois on rend la totalité en ajoutant au nom un complément, exprimant une marque distinctive, connue et constante, de l'objet en question : *ušqan qus* signifie lit. ' l'oiseau volant ', mais équivaut à ' chaque oiseau, tous les oiseaux '.

4) Le mot ' chacun ' est sous-entendu dans les tournures suivantes : *üilü üyünö, džerli džerine qaittï* ' celui qui possède une maison rentra dans sa maison, celui qui possède une terre rentra dans sa terre ', le sens en est : ' chacun rentra chez soi '.

[Les noms de nombre cardinaux munis du suffixe possessif se rendent par ' tous les .... ' : III 260 20 *alpïsï* ≺ *altmïš-ï* ' tous les soixante ensemble '

Le kirghize semble cependant donner la préférence au collectif

(1) Dans le genre de la tournure " *alt und jung* " ' jeunes et vieux '.

[(2) Le mot *šaγa* n'est plus employé en dehors de la tournure mentionnée. Voir le Wb de Radloff s. v. *čaγa*.]

suivi du suffixe possessif : 259 21 *ekäü* < **ekäw-i* = *äkägü-si* ' tous les deux ' ; 280 11 *üšöü* ' tous les trois ' ; 266 3 *sen üšöüñ* ' vous trois tous ensemble ' ; 322 N° 9 3 *üšöümüz* ' nous trois ensemble '.

En dehors de *onau* < *onaγu* ' tous les dix ' je ne me rappelle point d'avoir rencontré les formes en *-au*, *-äü* etc. au de là de *džetäü* ' tous les sept ' : la construction mentionnée au début de cette note sera donc de rigueur à partir de *segiz : segiz-i* ' tous les huit '. Je suppose que les formes * *sägizägü* et *toquzaγu* ont été évitées dès le commencement parce qu'on avait une aversion contre les deux gutturaux.]

(*A suivre.*)

ORIENTALIA

ALIEN RACES OF EAST RUSSIA.

Among the Wotjaks.

In the winter of 1911-12, I undertook to explore a region of East Russia inhabited by the race of *Wotjaks*, for the purpose of studying their language which is a branch of the Finn-Ugrian, and distantly allied to the Magyar language.

To accomplish this, it was necessary for me to become familiar with their way of living, their habits and customs by dwelling among them for some time. So with needful equipments and provisions, I started in November, 1911, alone, taking the route from Petersburg to Perm. On a grey autumn day I exchanged the railway that had conveyed me to Glasoff, in the Government of Wjatka for a *Telega* — a *sjemstwo-troika* with three Wjatkabred horses.

Proceeding with muffled bells for fear of giving fire alarm, a precaution usually taken, we passed through « Glasgurt » as it was called in its Wotjak village days, before coming in contact with the Siberean railroad. It is now raised to the dignity of a provincial town, its dull streets lined with log houses and a few stone buildings, such as a priest's seminary, a brandy depot and some barracks. Its pavement for foot-passengers consists of boards laid across the deep mud — a contrivance usually resorted to in East Russian provinces.

On the highroad beyond the town, this mire literally threatening to engulf us, my Jamshtshik found a simple method of escaping this danger by driving along the adjoining fields instead of on the road. These fields being half frozen, a pleasant jolting and bumping ensued, and in this manner we proceeded for some hours, until we reached a Wotjak village driving through its broad street, through herds of small cows and horses, with thick, shaggy coats and lion like manes ridden by little Wotjak girls and boys in high felt boots,

who were taking them to be watered. Lean pigs crowded round us looking like wild boars with their long, black bristles.

The Wotjak habitations have a well-to-do air about them. They are set with their gables towards the village street and have a summer residence attached to them divided from the winter house by a courtyard, that is sometimes roofed over. These summer houses are called « Kenos », and with their rudely carved balconies have the appearance of Swiss chalets.

The Wotjaks or « Udmort », as they call themselves, are a distinctly different race from the Russians, being related to the Finns and Magyars. They have been settled from time immemorial in the largest part of the Government of Wjatka, which is altogether about the size of France. The Russians first appeared in this country as « Ushkuiniki », the bold, adventurous youth of North Nowgorod. This republic conquered the enormous domain from the south of Petersburg to the Ural before the year 1300, their Ushkuiniki entering the system of rivers in boats, which they dragged across the intervening hills. To this day, the tracks of wood between two settlements in these parts are called « wolak », the root of which word denotes « *to haul* ». The northern part of the Wotjak country is bounded by primeval forests, that stretch away towards the north as far as the tundra of the Gouvernment Archangelsk, and towards the south this race is settled as far as the lower course of the river Kama, and in the far famed woods of Malmysh. Between these two regions of impenetrable woods there lies wedgewise a large extent of cleared land with trees dotted about like drops of blood from that receding giant, the primeval forest. Long ridges of low hills, « Uvally », cross this tract in what is geologically termed the « Perm formation » and on these elevations lie the villages of such Wotjak tribes as have turned from a hunter's life to agriculture, and have converted their wood thickets into arable land. Across this comparatively bare region caravans of telegas and sledges wind along carrying provisions to the tribes that inhabit the woods or — strange to say — conveying many a Wotjak peasant back to these woods, driven away from his land by want of fuel. As with the Russian peasant, the life of these natives revolves between two extremities — want of wood or want of land.

In spite of the tolerance, Russia extends to all « Inorodsy » or alien nations under her sway, there hangs about the Wotjak the timidity of a subdued race and this finds utterance in their proverb : « *Djusj gondyr, Bigir kijon, udmort sjala* ». « The Russ is a bear — the Tartar a wolf — the Wotjak a hazel hen. »

The bold and hardy race of Tartars, settled among them, chief horse-dealers of North East Russia, profit by the submissive disposition of the Wotjaks in a curious way. Conscious of their superior prowess and daring, they force their neighbours to a regular payment of blackmail, otherwise, they steal their horses off wood pastures or even from out of their stableyards. I, myself, saw Tartar women driving into Wotjak villages for the purpose of extorting the blackmail due to them.

Tartar horse dealers, returning from fairs with a « taboon » of unsold horses, descend upon these unfortunate tributaries of theirs and quarter themselves upon them for days, forcing them to entertain men and beasts without payment.

This kind of seigniorial right is also exacted by the Tartar on the public road. When he meets a Wotjak sledge, however heavily laden it may be, he forces the driver to give way before him, making liberal use of his knout, the Tartar-Tshibrke, in case of resistance. It is a pitiful sight to behold the shaggy Wotjak ponies — harnessed tandem, as are all sledge horses in these parts in the depth of winter, because of the narrow tracks of the beaten snow — sinking deeper and deeper into the white abyss of the untrodden roadside, engulfed in snow up to their shoulders, whilst the Tartar caravan of sledges passes proudly along on the firm road.

In their costume the Wotjaks do not differ much from their Russian neighbours. The men wear the same sheepskins, high fur caps and felt boots, the women the sarafan, a long sleeveless garment and curiously embroidered smocks in summer : old women adhere to the « maerae azj » a stomacher striped in gay colours. But they often discard their national garb in villages that come in touch with so called civilisation. They present quite a different type from the slav, with their elongated faces and eyes set in a peculiar way, which latter are often afflicted with inflammation owing to some contagious disease. This has procured them among the Russians the nickname

of « blind mice » a title that never fails to exasperate them. A certain red haired type is sometimes to be met among them, and a gloomy fate hung formerly over these particular individuals, as it was among them that human sacrifices were selected.

There is a belief that such dark rites still occur in remoter districts. I was told by a keeper of posthorses on the Sibirian road, that wayfarers in the Malmysh woods, had sometimes disappeared mysteriously, and were supposed to have been invited to enter Wotjak dwellings there to fall victims to ritual murders.

A Tartar brought another tale to me of a Wotjak soldier, who returning from the Russo-Japanese war to his native village, was slaughtered in this way by his own relations.

The Wotjaks were converted to Christianity in the time of the Empress Elizabeth, their chief, Donda, becoming the first convert moved thereto by the honour of having a picture of the Empress presented to him.

Russian priests do missionary work among them to this day, and find it hard to conquer their ancient superstitions, for they still cling to an olympus that their forefathers have peopled with benevolent and evil deities.

There is « Kwazj » the God of Air who requires to be propitiated by occasional sacrifices of red bulls, whose bones are then hung up on high pine trees, thus ensuring fair weather for the harvest. Pits, filled with skulls of horses, with halters attached to them, are sacred to the God Kyldjsjim.

Chickens with fettered legs and wings are flung on the road as an offering to some other Deity, to be occasionally picked up by jubilant unbelievers passing by the way, as a welcome prize.

All kind of spells and glamour is rife among them, and some of their myths are enlivened by a certain grim humour, as for instance, the legend about the origin of diseases.

After God had created men, so runs the story, he placed the inanimate body on a bench and departed to procure the spirit with which to inspire it. He left the newly created dog, hairless as yet, on guard over it. Hardly had the Maker departed, when the devil appeared intent on injuring the divine creation. The faithdul dog, however, kept him off and the evil one, thus baulked, put forth all

his powers of temptation, promising the dog the much coveted coat of hair, if he would let him touch the body. This not being permitted he said : « Let me but spit on it and I will grant thee thy desire and clothe thee with hair ». After some demur the dog gave in to this proposal, the devil spat at the body from some distance, and then fulfilled his promise to the dog.

When God returned with the soul. He at once discovered the foul stain the evil one had put on His work, but not even His divine power could erase it. So nothing was left but to turn the body inside out in order to hide the « damned spot » which, remaining inside of the first human being, has from thenceforth been the origin of all diseases in man.

Among the spirits that threaten the peace of their households there is a particular one that runs races on their horses in the dead of night or plays pranks in their bath houses. Then there is a wood demon, tutelar god of the chase, called « Njuljes njunja, » — « Wood Uncle » who is addicted to card playing with others of his guild at which he stakes the elk and squirrels of their forests.

The bear is the centre of strange legends that seem to point to an ancient animal cult among these natives — a cult that still exists among the Wogules of the North Ural, kin as to race of the Wotjaks. Finnish explorers of these tribes have witnessed mysterious plays, that they perform in their courts before the body of a newly slain bear, which seems to indicate that they revere him as a deity.

The inside of Wotjak dwellings presents a great difference to their promising exterior. On entering, I was greeted by a powerful smell and literally overrun by numerous vermin, the boldest of which is a gigantic wiskered species of black beetle, called « taracan ». There is usually only one house place in their cabins, the largest part of which is occupied by a huge loam stove on whose summit boards are laid that extend to the opposite wall and are called « palati ». It is the same contrivance as in all Russian cabins, there is no other accommodation for sleeping.

At night the elders of the family occupy the top of the stove, all the rest lie, fully clothed, and wrapped up in their sheepskins on these boards.

Wooden boxes hung up on elastic birch poles represent cradles.

and looking into these « bassinettes », I discovered the most deplorable mummies of babies I ever beheld — little phantoms with shrivelled limbs and mournful black eyes. The great infant mortality among these natives is caused by their being drugged at an early age with « kumjshka » a fiery drink of the country. This is poured down their throats at an early stage of their existence, and serves all the purposes of natural selection, so far as only the strongest of them survive this treatment. As a proof of this theory I found in the same families, among the wrecks of babies, fine healthy children from four to five years upwards.

In spite of their irrational mode of rearing them the Wotjaks set great store by their offspring. They possibly overrate the beneficent effects of « kumjshka » as they are entirely given up to its enjoyment.

It is won from « braga » a fermented mash of barley, malt and hops, which being boiled and its fumes conducted through a tub of snow by means of a rifle barrel, a sediment is produced, which is afterwards seasoned with vitriol. This concoction is called « kumjshka » and the ravages it makes among the natives may be imagined.

All distilleries being monopolized by the Russian state, the Wotjaks have to resort to secret places in setting up these. I found them in most villages making use of the « Kwala » for this purpose, a small building in their yards, in former times a kind of sanctuary, where they kept the « vorshud » a small ark filled with relics, such as a vessel for catching up the blood of a sacrifice, some consecrated skins of squirrels and feathers of the heathcock. No woman is allowed to come near this « vorshud », her presence being considered as contaminating.

Kumjshka is in great request at the « pukonji » or village convivialities that enliven the interminable winter. These take place in the largest bath houses of the village, log huts containing the needful contrivance for a steambath — a heap of large stones with a hollow underneath where a fire is laid. Water is then poured over these heated stones until the place is thickly filled with steam.

On the evening that I visited one of the above mentioned social gatherings in the village Kortigshpi there was no need of artificial heat. The crowd of humans stuffed into the hut produced more than

sufficient warmth. Nearly all the youths of the village, down to half grown girls and boys had assembled by the light of pine torches to celebrate this inauguration of winter gaieties.

Along the walls sat the girls with their Wotjak distaffs that have a rounded end to them and are kept in an upright position by the spinner sitting on this bent part of the wood, about the other end of which the hank of flak is wound from which the thread is spun. In their right hand they twirl that ancient, now almost obsolete instrument, the spindle.

Thus twirling and diligently licking the thread they draw from the distaff with their left hand, they look the picture of propriety for the present!

The village lads, in their sheepskin Kaftans, high fur caps and felt boots squat on the ground singing the words: « *Veralome, Veralome, shuisjkome, ai doi doi ginne, ginne* » in endless repetition in a melodious but rather monotonous tune, gradually diverging into grossly indecent songs in which the « spinsters » join, whose decorous demeanour gives way to wild excess as the heat grows and the kumishka libations proceed. The atmosphere of the place was becoming so intolerable that I preferred to retire before the debauch, which lasts all through the night, had reached its height.

Once a year the girls of the village give an entertainment of their own, to which I received admittance. It was a stormy December night and I had to fight my way through a blizzard to reach the place of destination — no bath house this time but the largest house of the village.

On entering, the hot and fetid atmosphere nearly took away my breath, and this temperature was not to be wondered at, as half the village had assembled. The elders were seated on benches along the wall, the young men and boys, fully equipped in their furs, were crowding together beneath the " palati " smoking their inevitable " machorka " stuffed cigarettes. From the top of the palati the heads of the children appeared, peeping down with their sloe black eyes on the gay and festive scene, like sweet little cherubs that sit up aloft — while the girls dressed in their sarafans and kerchiefs on their heads, were huddling together in another corner, keeping the middle of the room free for the dancers.

I was welcomed by a drink of " braga „, the before mentioned thick, muddy beverage that is brewed all through North East Russia, and in other parts, together with the black, sour bread which forms the staple food of the natives on which they build up their splendid physiques.

She who offered me this refreshment from a covered wooden vessel was a tall, fine girl, with a long oval face and very regular features. Braga has rather a pleasant taste and possesses great powers of sustenance.

Soon after the dance began to the sounds of an accordion. A circle was formed, and in this circle the dancers, men and women, each separately, revolved slowly with hands clasped on their backs and a dull gravity on their faces which gave to the fur clad men somewhat the appearance of dancing bears.

After this the youths of the village performed some acrobatic tricks which displayed their native agility. But when it came to picking up coins from the floor with bodies twisted backwards and pursed up lips touching the ground, the sight became rather nauseous considering the state the floor was in.

The last impression I carried away with me from the Wotjaks was their " Radonitza " or *All Souls*' Day celebrated all through North Russia in the month of March.

In the snow covered churchyard of a large hamlet, studded with Sibirian pines, the double Russian crosses on the graves rising above the thick, white canopy, a crowd of mourners had congregated to do honour to their dead. Each family wading through the snow sought the graves of their relatives — the long departed or newly lost ones, there to spread a cloth and set food upon it, " shangi " a kind of pastry made of barley flour with fish baked into them.

At first nothing was to be heard but the sounds of weeping and wailing ; heartrending lamentations and dirges rose upon the winter air. Then gradually, as the kumyshka, after doing its duty on the graves, was brought to bear upon the living, the mourners began to rise above their sorrow, kindling into ecstasies in proportion to the spirits they had imbibed.

They embraced, they shouted and laughed, and some of them ended by dancing among the graves amidst the offerings to the dead.

The last glimpse I caught of this ghoulish feast was of a firmly linked couple, floundering in the snow and of a woman's immoveable figure cast down full length upon a grave while a huge wolf hound at her side was busily devouring the " shangi " she had spread for her dead.

Next day I left the country of the Glasoff Wotjaks after a six months' stay in their habitations, to travel further North East, in order to plunge into the trackless forest land of the Gouvernement of Perm.

Dr R. Pelissier.

USAGES DES TATARES DE L'ABAKAN

PAR MME E. DE ZACHARKO.

En 1907 notre excellent confrère, M. N. Th. KATANOFF, professeur à l'Université de Kazan, a publié un fort volume (1) renfermant des textes de toute espèce provenant de ses longs voyages et formant une récolte inestimable au point de vue linguistique et folkloriste. Ce volume semble avoir échappé aux savants qui ne font pas une étude spéciale des langues turques et manque, en effet, pour des raisons que nous ne connaissons pas, dans plusieurs bibliothèques auxquelles nous nous sommes adressés pour l'obtenir. Ceci explique pourquoi les collections de M. KATANOFF ne sont jamais citées, si nous avons bonne mémoire, dans les trois volumes des Notes sur les Contes des frères GRIMM (2) et pourquoi M. ANTTI AARNE, dans les Folklore Fellows Communications N° 15 (Hamina, 1914), ignore les versions beltire et sagaie de son *tiersprachenkundige Mann* (voir surtout sa note à la page 75) qui se trouvent dans ce volume.

Nous croyons donc faire œuvre utile en mettant sous les yeux des lecteurs du *Muséon* quelques unes des parties du livre de M. KATANOFF qui les intéressent plus particulièrement. Dans la traduction nous avons, dans la mesure du possible, conservé le style naïf de l'original.

W. B.

(1) *Proben* de M. RADLOFF, vol. IX : *Mundarten der Urianchaier* (Sojonen), *Abakan Tataren & Karagassen*. St. Petersb.

(2) *Anmerkungen zu den Kinder- & Hausmärchen der Brüder Grimm.* Neu bearbeitet von JOHANNES BOLTE & GEORG POLÍVKA. Leipzig 1913 ss.

I. La Naissance. [1]

Tout d'abord l'enfant est né. Le même jour ou, si l'on n'a pas le temps, le lendemain on arrange un festin pour fêter la naissance. Durant ce festin on mange de la nourriture et boit du vin. En même temps on donne le nom. L'homme qui donne le nom est généralement un vieillard et le plus âgé de toutes les personnes qui se sont réunies pour le festin. S'il n'y a pas de vieillard présent au festin, c'est une vieille femme qui donne le nom. Avant de donner le nom à l'enfant le père ou la mère du nouveau né s'approchent du vieillard ou de la vieille femme et, leur offrant une coupe avec du vin, les prient de donner un nom au nourrisson. Le vieillard ou la vieille femme donnent le nom après avoir bu le vin offert dans la coupe. Ayant bu le vin, celui ou celle qui donne le nom bénit l'enfant de la manière suivante :

1. « Que les cordes du berceau soient solides ! Qu'il ait des frères aînés et des frères cadets ! Que les cordes du berceau soient solides ! Qu'il ait des sœurs aînées et des sœurs cadettes ! »

2. « Que le bétail marche sur les pans du devant (de son habit) ! Que les enfants marchent sur les pans du derrière de son habit ! Qu'il vive aussi longtemps que moi, jusqu'à ce que ses dents blanches deviennent jaunes ! ».

Après que l'aîné a prononcé ces vers de la bénédiction, la mère ou le père ayant mangé de la nourriture et bu du vin font une collecte « pour la petite dent ». Si c'est un garçon, quelques personnes mettent dans la même coupe, dans laquelle celui qui donne le nom a bu le vin, des pièces d'argent ou de cuivre ; si c'est une fille, on donne des bagues et des perles en pierre *(pïrba)* et en verre. Il y a des personnes qui donnent un agneau, un petit bœuf ou un poulain. Le don est proportionné à la fortune de celui qui donne. Non seulement les étrangers font des cadeaux, mais aussi les parents. Le père ou la mère du nouveau-né vont à pied ou en voiture chez celui qui avait promis de donner du bétail, lui apportent du vin et reçoivent ce qui leur a été promis.

Quand après trois jours le nombril *(kin !)* tombe, on fait aussi un festin, en disant : « Nous sacrifions pour le nombril ! » Aussi longtemps

(1) N° 299, p. 369.

que le nombril n'est pas tombé, on n'emporte rien de la tente et ne donne rien à personne. — Si le nom donné n'est pas bien, le père et la mère donnent plus tard un autre nom. La mère ne donne pas à son enfant le nom de son beau-père. La mère ne donne pas au nouveau né le nom du frère aîné du père de l'enfant ou le nom du grand-père paternel. Si d'autres personnes le nomment ainsi, la mère n'en est pas contente.

Tout d'abord avant le commencement du festin le père, avant de boire le vin, puise le vin dans le récipient avec une grande tasse et le fait rejaillir en haut et en bas vers l'ouverture pour la fumée et sur le feu.

Il fait jaillir le vin tout d'abord vers le coin du devant (l'ouest), ensuite vers le côté « aîné » de la tente (le sud) (1), puis vers le côté « cadet » (le nord) (2), ensuite vers la porte (l'est), puis vers l'ouverture pour la fumée et enfin sur le feu. Si l'on fait jaillir le vin tout d'abord vers la porte, on l'offre au diable (Aïna). Après que l'enfant est né, on le laisse couché, jusqu'à ce que le nombril tombe, à la même place où il est né, du côté cadet de la tente, auprès de la mère ; après que le nombril est tombé, on le couche devant le feu sur la place d'honneur dans le coin du devant de la tente (l'ouest).

Les personnes prenant part au festin sont placées de la manière suivante : les hommes dans le côté « aîné » de la tente, les femmes dans le côté « cadet ». Pendant le festin le père et la mère du nouveau-né sont assis dans le coin du devant, le père du côté « aîné », la mère du côté « cadet ». On fait asseoir la personne donnant le nom près de la place d'honneur, et ne lui permet pas de rester assise auprès de la porte. On attache au berceau les perles et les bagues reçues en cadeau, si elles ont été données pour la « petite dent ». Ces objets attachés se trouvent là jusqu'à ce que l'enfant commence à marcher. — Après avoir coupé le nombril de l'enfant (sur un copeau), on en découpe un triangle, le sèche et le coud complètement dans du cuir. On l'attache au berceau ou le met dans une boîte. Celui qui garde ainsi le nombril de son enfant lui veut du bien. Pour chaque enfant — quel qu'en soit le nombre — on attache le nombril au

(1 & 2) Les explications sont celles de M. Katanoff : le texte a *üstün* et *altïn*, 'supérieur' et 'inférieur'.

berceau. — Si on abat une brebis, on donne à la sage-femme la peau, la moitié du derrière et on lui donne un pantalon. C'est sa récompense méritée. On l'appelle dès que la femme enceinte commence à avoir les douleurs.

2. Les Fiançailles [1].

Un voisin prend et transmet la parole de la jeune fille. Si la jeune fille a l'intention de se marier, elle donne comme signe de consentement une bague *(pïrba)* ou même un mouchoir. Le voisin donne ces objets à l'homme qu'elle a l'intention d'épouser ; celui-ci prenant les objets, apprend en même temps le terme et le jour quand il faut venir chercher la jeune fille. Quand le terme arrive, on vient et emmène la jeune fille. Le terme est quelquefois fixé même jusqu'au sixième jour. Le fiancé s'en va et dit à son père et à sa mère : « Je suis revenu, après avoir pris sa parole ! Le terme est fixé au sixième jour ! » Six jours ont passé. Maintenant on se met en route. Ce sont le père du fiancé, ses voisins et ses parents qui font le voyage. Ils arrivent chez le voisin avec qui la fiancée avait négocié. Cet homme va seul chez la fiancée et l'amène dans sa tente. Ni le père, ni la mère de la fiancée ne savent qu'elle a donné sa parole. Dès que la jeune fille sort, les personnes venues la chercher la saisissent et la conduisent dans leur pays (chez eux). Ici les tantes du fiancé lui défont les petites tresses, et lui en font deux nattes de femme mariée. Après on abat un « irik », c'est-à-dire un mouton castré, et on arrange un petit festin, appelé « le festin des cheveux » *(sas toi)*. Le père et la mère de la fiancée se sont aperçus de son absence de la maison en disant : « Où a disparu notre fille ? » ; et c'est ainsi qu'ils interrogent les voisins. Les voisins disent qu'elle s'est mariée après des négociations préliminaires. Ne le croyant pas, et supposant que leur fille a, peut-être, été emmenée de force, sans son consentement, le père de la fiancée se met en route pour les poursuivre. C'est le père et le frère de la fiancée qui les poursuivent, ayant pris de leur « oulous » *(āl = aul* etc.) un ou deux hommes ; la mère ne les accompagne jamais, mais elle reste à la maison. Pour la poursuite ils se munissent de fouets. Ils arrivent et saluent la fiancée. Ils

(1) N° 301, p. 371.

l'interrogent pour savoir si elle a donné sa parole. Si elle a donné sa parole, ils sont d'abord très confus et se taisent, ensuite ils l'interrogent définitivement, et elle répond : « Une fois enfermée dans le camp des nomades, comment vivrai-je ? Où irai-je ? » Après qu'elle a parlé ainsi, son père, son frère et le reste des personnes rentrent à la maison. Le même jour qu'ils sont partis, le père du fiancé, ses frères et d'autres compagnons vont les chercher. Les voilà arrivés. Les parents de la fiancée, faisant semblant de se fâcher, ferment la porte de la tente en dedans. Le beau-père (père du fiancé) prend une outre de vin sous le bras et dit en saluant : « Ouvre la porte ! ce n'est pas notre invention, mais une coutume établie par de grands hommes ! Fais ce que tu veux ! Tu sais toi-même quelle gelée *(quiza)* il te faut manger (c.-à-d. nous n'avons pas besoin de te dire ce que tu dois faire) ». Après cela le beau-père récite les strophes suivantes :

1. Si tu me dis : « Va-t-en ! » je serai ton chien (et je m'en irai). Si tu me mets sur un bûcher, je serai ton tison ! Si tu entres dans l'eau, je serai ton soutien ! Si tu montes une montagne, je serai ta canne !

2. L'enfant tombée dans le camp des nomades, en est tombée juste au milieu (d'où elle ne pourra plus s'enfuir). C'est comme si une pierre jetée dans l'eau tombait jusqu'au fond (et ne bougeait plus) !

Après que le beau-père a parlé ainsi, la porte s'ouvre. Tenant l'outre il se met à genoux, touchant la terre de son front. Le père de la fiancée prend un fouet et en bat le dos du père (du fiancé), qui est venu faire la demande en mariage. Quand la colère se calme, le père de la fiancée cesse de battre avec le fouet et dit au beau-père de sa fille de verser le vin dans une coupe ; en même temps il invite tous les autres à boire le vin. L'homme venu faire la demande en mariage puise le vin avec une tasse et en signe de paix offre le vin au père de la fiancée. Le père de la fiancée prend une cuiller et fait rejaillir le vin dans toutes les directions. Après cela le beau-père partage le vin en l'offrant à tout le monde. Le père et la mère de la fiancée boivent à tour de rôle.

Quand le vin se trouvant dans les outres est épuisé,
le peuple se disperse ;
Quand le vin se trouvant dans la coupe est épuisé,
la foule se disperse.

Le beau-père et ses compagnons venus pour faire la paix retournent à la maison. Rentrés à la maison, ils arrangent un festin. abattant le meilleur bétail. et réunissent tous les parents habitant dans le voisinage. On met dans une auge *(tepči)* la viande fraîche et verse le vin dans une coupe. Le fiancé tient l'auge et un ami tient des deux mains le vin. Ces deux hommes apportent le vin d'une tente en forme de cône *(alačïq)*, construite pour peu de temps pour les nouveaux-mariés. La tante de la fiancée (la femme du frère aîné de son mari) enveloppe la fiancée dans du drap et sans montrer sa figure aux personnes présentes, la fait asseoir du côté « cadet » de la tente (du côté du nord) de son beau-père. Aussi longtemps que tout le vin n'est pas bu et que la viande n'est pas mangée, la fiancée reste assise derrière sa tante, sans montrer sa figure aux gens. L'ami du fiancé. offrant du vin aux parents du fiancé leur demande et obtient d'eux du bétail. Le père donne des chevaux, la mère des vaches et des brebis. Le fiancé tenant la viande l'offre à ses parents. Ceux-ci, après avoir coupé toute la viande, jettent trois morceaux sur le feu (comme sacrifice à l'esprit du feu). Durant le grand festin, on cuit la jambe de l'animal abattu ; après l'avoir cuite, on en frotte les cheveux de la fiancée ; ensuite on jette la jambe dans la steppe. Trente hommes et adolescents se l'arrachent l'un à l'autre. Si l'on jette la jambe à trois reprises et si toutes les trois fois c'est le même homme qui l'a attrapée, c'est lui qui en prend possession. Si un autre la lui prend, cet autre la jette de nouveau. Après qu'on a jeté la jambe pour la 3me fois, c'est celui qui l'a saisie trois fois qui la prend. Après cela on mange ce qu'il y a de mieux en fait de nourriture et on boit le vin le plus fort. — Le beau-père se met de nouveau en route pour aller chez le père de la fiancée. Etant arrivé, il le prie de fixer un jour, en disant : « Je veux amener en visite mon fils et sa femme ! » Le père fixe un terme pouvant aller jusqu'à trois semaines. Le père de la fiancée dit : « Amène en visite chez moi ma fille et mon gendre ! Qu'il y ait neuf barils de vin (tatare) et un védro de vin russe ! Amenez une jument de trois ans et abattez-la ! » Etant rentré à la maison, le beau-père prépare le vin et le reste. Quand il est temps, les parents proches et les étrangers se réunissent et partent ensemble Le gendre entre avec un ami, tenant une outre de vin. En entrant ils saluent un homme assis dans le coin de devant de la tente et qui

n'appartient pas à la famille. Cet homme saute de sa place et donne au gendre trois coups de fouet. On verse le vin de l'outre dans une coupe. Puisant dans cette coupe, le gendre offre le vin à son beau-père après l'avoir salué jusqu'à terre. Aussi longtemps que le beau-père boit le vin, offert dans la coupe par le gendre, ce dernier reste étendu par terre. Ayant bu le vin, le beau-père soulève la tête du gendre. Le gendre puise pour la seconde fois du vin et l'offre à la belle-mère, en la saluant aussi jusqu'à terre. Se relevant alors, il salue chacun des parents du beau-père. Quand il se prosterne, chacun doit lui relever la tête. Ensuite on remplit un plat de viande, et l'ayant cuite, on la distribue entre tous les parents. Après cela, le père de la fiancée sort dans la rue avec ses frères pour inspecter les barils et le védro de vin, le cheval et la jument. Après avoir abattu la jument, on en cuit la viande et la distribue au peuple. Le même peuple boit le vin, et les parents de la fiancée prennent le meilleur cheval. — Si la fiancée n'a pas de père, c'est le frère aîné ou cadet de la fiancée qui remplit ses fonctions.

3. La Mort et l'Enterrement (1).

Avant tout, quand une personne meurt, on la lave : c'est un vieillard qui lave un homme, et une vieille femme qui lave une femme. Une vieille femme peut aussi laver un garçon. On lave le mort en le mettant sur une planche ou sur une écorce de bouleau. Lorsqu'il faut laver le cadavre, on le lave dans le coin de devant de la tente, auprès du feu : un homme du côté aîné de la tente (le sud), une femme du côté cadet de la tente (le nord). On n'emploie plus la planche sur laquelle on a lavé le cadavre, mais on la jette dehors. Les gens riches mettent au mort de nouveaux habits, mais la plupart des gens lui mettent de vieux habits, après les avoir lavés et nettoyés, en disant : « Qu'il porte les mêmes habits dans l'autre monde ! ». L'âme *(sünä, sürenä)* de la personne morte monte vers Dieu *(Qudai)*. Après avoir lavé le mort on lui met ses propres habits et lui couvre la figure d'un mouchoir ; on lui met aussi son bonnet et, si cela se passe en hiver, on lui met aussi les moufles.

(1) Nos 302 et 303, pp. 374 et ss.

Ensuite on étend le cadavre sur une couche de feutre, avec la tête vers le coin de devant. Mettant la couverture en feutre sous le cadavre, on le dépose ainsi (phrase peu claire dans le texte). Les parents et les étrangers se réunissent et vont faire un cercueil *(qomdï)*. Il y a jusqu'à trente personnes fabriquant le cercueil. Après avoir fendu (creusé) le bois, on fait un cercueil. Après que le cercueil est fait, on casse en plusieurs morceaux le maillet en bois et le coin et on les jette loin en disant : « Que Dieu ne nous donne pas, à l'avenir, un tel ouvrage ! » On fait le cercueil en bois de mélèze *(qaraγai)* ou en bois de peuplier. On amène le cercueil vers la tente ; en été — sur un char, en hiver — sur un traineau. Ceux qui amènent le cercueil sont à cheval, car il n'est pas permis de s'asseoir à côté du cercueil. A l'arrivée on porte le cercueil dans la tente et le pose du côté gauche du mort ; après avoir mis le mort dans le cercueil, on place le cercueil plus loin du feu, près des bahuts. Ce ne sont ni le mari, ni la femme qui mettent la personne morte dans le cercueil, mais les gens qui ont fait le cercueil. On met le cadavre dans le cercueil avec la couverture en feutre sur laquelle il était étendu : on le soulève et le dépose, en tenant la couverture des mains. Après cela on boit du vin et on mange de la viande en commémoration du mort. Le mort reste cette nuit-là dans la tente et le second jour on l'emmène dans la steppe (c.-à-d. au cimetière). Dans les anciens temps on sellait le cheval favorit du mort de sa selle le jour même de son décès et on attachait à l'arrière de la selle les effets du défunt, même sa hache *(maltï!)*. On tressait le toupet et la queue du cheval comme une tresse de femme. C'est un vieillard qui faisait généralement ces tresses. Ensuite il attachait le cheval près de la porte. Le cheval restait à cette place jusqu'à ce qu'on emportait le défunt de la tente, quelquefois même deux jours. — Toutes les personnes présentes mettent sous le cercueil à deux places différentes une corde avec un nœud coulant, le soulèvent et le sortent de la tente, les pieds en avant. Pour conduire le mort, on pose en été le char et en hiver le traineau en travers devant la porte.

On pose le cercueil avec la tête à l'arrière du traineau et avec les pieds vers le cheval. On met une croix en bois et une pelle à côté du cercueil. En posant ces objets, on les attache avec une corde à nœud coulant. Quelque vieille femme, se trouvant encore dans la tente,

verse du lait dans une tasse et couvre la tasse avec quelque chose de blanc. Portant le lait au dehors de la tente, cette vieille dit : « Que notre bonheur ne parte pas avec lui ! » Ensuite, disant : « Qurui ! Qurui ! » (Sauve ! Sauve !) elle fait trois tours autour du défunt avec son cheval et fait rejaillir le lait. Elle fait ses tours dans la direction contraire au cours du soleil. Après avoir rapporté le lait dans la tente, elle le range et couvre la tasse de la même chose blanche. Un homme monte sur un cheval et conduit le défunt, un autre monte sur le cheval sellé du mort et va à côté. Pas une femme, rien que des hommes vont au cimetière. Tous les hommes montent des chevaux. Ayant amené le mort, ils creusent une tombe et quelques uns apportent des pierres.

Descendant les os (le cadavre) du mort du char (ou du traineau), on le dépose par terre avec la tête vers l'ouest et avec les pieds vers l'est. C'est aussi dans la même position qu'on met le mort dans la tombe. Ensuite on amène le cheval sellé et en disant : « Prends ton cheval ! » on jette la bride de ce cheval sur le défunt, c.-à-d. sur sa main gauche. Dans l'autre monde la main gauche deviendra la main droite. On jette la bride trois fois. C'est l'homme venu sur ce cheval qui la jette. Ensuite, après avoir désellé le cheval (après avoir ôté les objets), on le conduit vers un terrain bas ou vers une fosse. Ce sont des gens sans peur qui conduisent le cheval. L'ayant amené vers la fosse, ils attachent ensemble ses quatre pattes, et tirent sa tête entre les pattes de devant avec son propre frein et ses brides. Par derrière, entre ses jambes, on pousse un limon (1). Les gens posent leurs pieds sur ce limon. Un homme altier et sans crainte prend un couteau tranchant et le pousse entre les oreilles dans l'occiput du cheval. Si le cheval expire tout de suite, on défait toutes les cordes et on les emporte, mais on n'emporte pas la selle et le frein. En même temps on lui fait sortir les entrailles. Il ne reste rien de ce cheval, car les oiseaux et les chiens le dévorent. Après avoir pris le frein et les autres objets, on vient enterrer les os (le cadavre) du défunt. Pendant ce temps, la tombe et les pierres sont déjà prêtes. On démonte la selle en ses différentes parties, on coupe le frein, on coupe aussi la corde à nœud coulant. Dans l'autre monde tout cela apparaîtra en état

(1) Voir Félix Liebrecht, dans *Orient & Occident*, II 543.

entier. Ensuite on coupe tous les boutons aux habits du défunt. Dans l'autre monde les boutons aussi se retrouveront à leur place. Dans l'autre monde les objets, qui ont ici un aspect contraire, regagnent leur vrai aspect. On porte les boutons coupés à la maison et on les donne à la femme et aux enfants du défunt comme talisman *(qumarqa)*. On casse aussi la tasse et la cuiller du mort et on les met dans le cercueil. Du côté gauche du mort on pose de la nourriture dans un plat. On verse du vin dans une bouteille, ayant d'abord cassé le goulot, et la pose aussi du côté gauche.

Après avoir tout mangé et tout bu, on met le couvercle sur le cercueil et on descend le cercueil dans la tombe, en le tenant à deux endroits par une corde à nœud coulant. Après avoir descendu le cercueil, on pose en dehors du cercueil aux pieds du défunt tous les objets, comme : le frein, la selle, la corde à nœud coulant, la couverture (sous la selle, *käčim)*. On casse le plat et le pose à la même place avec la selle et les autres objets. Sur le cœur du mort on pose quelquefois une monnaie en disant : « Que son bonheur et son âme soient bons ! » Si les yeux du mort ne se sont pas fermés, cela signifie que quelqu'un de plus mourra et que l'Oulous aura encore quelque désagrément. Ensuite les gens jettent de la terre sur le cercueil. C'est le frère, le père ou un parent proche qui jettent la terre les premiers, les autres personnes le font après eux. Ensuite on pose des pierres sur la tombe. On ne brûle pas les os de l'animal dont on a mangé la viande. Après tout cela on se rassemble et on retourne à la maison. En rentrant à la maison on jette le traineau ou le char sur la route en tournant le devant vers les os (c.-à-d. le cimetière). Si l'on avait emporté au cimetière une pelle en bois, on la casse là auprès du tombeau. Arrivés dans la tente du défunt, on se lave. Dès que les femmes voient que les hommes reviennent du cimetière, elles posent dans la rue devant la porte un seau d'eau. Quand tous les hommes se sont lavés, on porte ce seau vers la femme du défunt. La femme se lave dans sa tente. Après que les hommes sont partis dans la steppe (c.-à-d. au cimetière), une vieille femme quelconque ou la femme la plus âgée, n'ayant pas de parenté, défait les tresses de l'épouse du défunt et les coupe juste au milieu. On refait les tresses après 7 jours. — Quand on se lave, on prend l'eau du seau et on verse l'eau par terre. On ne casse pas ce seau, mais on le jette

entier dans une fosse. Après être entrés dans la tente, les gens boivent du vin et mangent de la nourriture. Les uns s'en vont à la maison, les autres restent là. Ceux qui ne s'en vont pas, restent assis trois nuits de suite jusqu'à l'aube sans dormir. Si quelqu'un s'endort, on le réveille, pour que l'âme du défunt ne marche pas sur le dormeur.

Après trois jours on organise un repas de mort, sans aller au cimetière. Du côté « aîné » (sud) de la tente, on pose une bouteille de vin et l'on pose aussi une jatte ; avec la jatte et les cuillers on y pose aussi la nourriture pour les gens. On met ces objets sur la table. Ce jour-là il s'assemble peu de monde. On prend la moitié du vin et de la nourriture et la jette sur le feu comme sacrifice pour le défunt à (l'esprit du) feu. Quelques personnes brûlent le vin et la viande jusqu'à 7 jours et d'autres encore plus longtemps. Après trois jours quelqu'un va dans la steppe et amène de là le char ou le traineau en y mettant du petit bois. — Les parents proches ne mangent durant sept jours ni le foie, ni le rognon des bêtes abattues. Après sept jours on prend le foie et le rognon et après s'en être frotté le corps à la place du foie et des reins, on les jette vers la porte. Après celà il est permis de manger l'un et l'autre. Si sept jours entiers n'ont pas passé, et si quelqu'un mange pendant ce temps du foie ou du rognon, le mort dans l'autre monde aura mal au foie ou aux reins.

Sortant de la tente, tout le monde se rend au cimetière. Cette fois tout le monde y va : les hommes et les femmes : on y va d'après le cas : en traineau, sur un char ou à cheval. Arrivés au cimetière, ils font du feu. Ensuite ils recueillent de tout le monde des morceaux de viande dans une jatte ; dans une autre jatte ils recueillent du vin de toutes les personnes présentes ; le recueillant goutte par goutte, ils en remplissent la jatte. Toutes les personnes s'approchent ensuite des pierres, posées sur la tombe, et chacun verse à trois reprises une partie de son vin et dit : « Bois de ce vin ! mange de cette nourriture ! il t'est destiné d'en haut d'en manger ! » Ayant dit cela, on prend ce vin recueilli goutte par goutte et cette viande recueillie par morceaux et on les porte vers les pierres et les pose dessus. Ensuite tout le monde boit le vin et mange la viande. Après avoir apporté le vin, posé dans une jatte sur la tombe, on le verse sur le feu ; de là on

apporte aussi la viande, et en en prenant à trois reprises une poignée, on la met sur le feu.

On verse sur le feu tout le vin de la jatte, et on partage le reste de la viande, parmi les parents proches du défunt, en en donnant à chacun un morceau. Après avoir bu le vin et mangé la viande, on retourne à la maison. On fait le feu généralement auprès de la tombe (à l'ouest). Tout le monde retourne dans la tente du mort ; après être rentrés, ils boivent de nouveau « le plus fort des vins » et mangent « la meilleure des nourritures ». Après cela tout le monde se disperse. Avant 7 jours entiers on n'emporte pas un seul objet de la tente du défunt; si l'on emportait quelque chose, les survivants n'auraient pas de bonheur (le bonheur est emporté de la tente avec un objet).

Ensuite il y a un repas de mort après 20 jours. Alors on ne va pas au cimetière, mais on célèbre le repas de mort à la maison. On pose la viande sur le feu et l'on verse de même le vin. Ensuite, après avoir bu du vin et mangé de la viande, on s'en va.

De même on fait aussi un repas de mort après 40 jours. Alors on va au cimetière. On arrange le repas de mort comme après 7 jours.

Ensuite on fait un repas de mort encore après une demi-année ; et cela se passe de la même manière.

Lors du premier anniversaire de la mort, on fait pour la dernière fois un repas de mort. Alors se rassemblent tous les parents. On va au cimetière, où, si c'est le mari qui est mort, la femme contourne 3 fois la tombe suivant le cours du soleil (est — sud — ouest — nord); si c'est la femme, qui est morte, c'est le mari, qui fait la même chose. Quand il y a une année de passé après la mort, la femme ou le mari disent : « Je t'abandonne maintenant ! » Jadis, durant une année après la mort d'un des époux, l'autre ne se mariait pas. Maintenant on se marie déjà avant une année. — Si la femme meurt, le mari ne peut épouser que la sœur cadette de sa femme morte *(pastï)*, il n'est pas admis d'épouser la sœur aînée ; de même il ne lui est pas permis de l'appeler par son nom. On peut appeler par leurs noms la belle-mère et le beau-père, mais on n'ose pas appeler par son nom la sœur aînée de l'épouse morte. — Si c'est le mari qui meurt, la femme ne peut épouser le frère aîné du mort *(qastï)*, mais elle peut se marier avec le frère cadet.

UNE RÉCENTE HISTOIRE DE LA CHINE

M. Henri Cordier vient de faire paraître, chez Paul Geuthner à Paris, une *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers, depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie mandchoue.* 4 vol. 8°. 1921. 100 francs.

Cette œuvre sera bien accueillie par les lecteurs, elle reprend et complète les œuvres de synthèse déjà publiées sur l'histoire de la Chine : le petit volume de Boulger, *A short history of China* (1893), la *Chinesische Geschichte* de Hermann (1912), et, tout dernièrement, *La Chine à travers les âges*, du P. Wieger (1920). On peut dire que M. Cordier se reprend et se complète lui-même, puisque son histoire n'est que le développement des chapitres qu'il a consacrés à la Chine dans l'histoire générale de Lavisse et Rambaud.

Cette grande œuvre de M. Cordier est intéressante à plus d'un égard. Il était, en France, l'homme le mieux qualifié pour entreprendre un travail d'une pareille envergure : soutenir un récit pendant quatre volumes de 400 pages n'est pas tâche facile ; pourtant l'auteur a réussi à nous donner un exposé clair, un enchaînement facile à suivre et une heureuse répartition de matières.

Ecrire une histoire de la Chine peut se concevoir d'une double manière. Ou bien l'auteur nous décrit la Chine telle qu'elle fut connue par les occidentaux, visitée par ses voyageurs, décrite par ses géographes et pénétrée par des idées occidentales. Cette conception part de l'idée qu'un occidental n'a d'intérêt que pour ce qui est d'Occident, et que son premier souci, en étudiant les autres, est de se retrouver lui-même.

L'autre conception cherche à écrire une histoire de la Chine en nous donnant ce que ce pays a de propre, ce que sa civilisation possède de non occidental et ce que sa vie a de caractéristique. Une histoire

pareille incite l'occidental à s'intéresser à autre chose qu'à lui-même, lui montre une partie de l'humanité qui le vaut à bien des égards et le dépasse peut-être sous certains rapports.

L'histoire de M. Cordier est absolument du premier type. L'Occident seul semble l'intéresser. Cela explique qu'il exhume d'antiques théories du XVIIIe siècle au sujet des Célestes et de leurs rapports supposés avec l'Egypte. Il s'étend à perte de vue sur les voyageurs. Il ne nous fait grâce d'aucune étape de la colonisation portugaise, alors que, jusqu'à leur arrivée à Macao vers 1550, ce récit est un hors-d'œuvre. A lire les deux derniers volumes on a l'impression que pour la dynastie mandchoue il n'y eut que trois ordres de faits : la conquête du pays par ces barbares et le maintien de l'ordre par les conquérants, des rapports avec les missionnaires, les savants jésuites du bureau des mathématiques et enfin au XIXe siècle d'interminables palabres avec le corps diplomatique. Cela pour faire connaître un peuple de 300 millions d'habitants pendant deux siècles de son existence, et ce ne sont là que deux ou trois exemples pour montrer comment M. Cordier néglige trop la Chine dans ce qu'elle a de propre.

J'ai l'impression que M. Cordier se montre trop peu sinologue. Il n'a pas l'amour du peuple dont il raconte l'histoire, et il n'admire pas la civilisation dont il retrace le développement. M. Cordier n'est-il pas aussi un peu trop exclusif pour ses sources ? Chaque tranche de son récit s'appuie sur *un* historien : pour les Mongols, C. d'Ohsson ; pour l'Indo-Chine, G. Maspero et pour la Chine, le P. de Mailla. Je me suis demandé en quoi l'histoire de M. Cordier, comparée à celle du P. de Mailla, montre un avancement de nos connaissances. Nous sommes mieux au courant, grâce aux travaux de M. Chavannes, de l'histoire chinoise de l'antiquité et c'est tout. Pourtant depuis Mailla plusieurs chroniqueurs furent traduits, entre autres, par les P. Jésuites de Chang-haï ; nulle part je ne trouve trace que l'auteur ait mis en œuvre ces sources pour contrôler le récit du P. de Mailla.

M. Cordier dans son exposé suit l'ordre des souverains. Il avoue lui-même que son récit est fastidieux. Tous les règnes se suivent.... et se ressemblent : difficultés et troubles lors de l'accession du souverain nouveau, révoltes de gouverneurs et de princes ambitieux, marches et contremarches d'armées, parfois une expédition extérieure, l'une ou l'autre mesure gouvernementale, enfin mort de l'empereur et son

portrait, physique et moral, comme dans Saint-Simon. Ce cliché se répète sous chaque dynastie pour chaque souverain. Cette manière de raconter était quasiment imposée à M. Cordier par ses sources ou plutôt par sa source. Il y a, en effet, à la base de l'histoire de la Chine un ouvrage fondamental : le T'oung Kien « miroir historique » écrit par Se-ma Kouang (1019-1086.) qui raconte l'histoire de Chine des origines à 960 ap. J. C. sous les Soung (900-1200). Cette vaste compilation de 496 volumes qui est « the standard history » de la Chine, a été traduite par le P. de Mailla et publiée de 1777-80 (11 volumes). Mailla a continué l'histoire de la Chine par la traduction d'autres historiens chinois jusqu'en 1659. Si vous prenez le récit de M. Cordier pour les chapitres sur la Chine proprement dite vous vous apercevez qu'il suit, pas à pas, la traduction de Mailla. Or toutes ces histoires écrites par les Chinois sont des annales dynastiques, ayant tous les défauts des chroniques de Froissart : importance exagérée donnée aux souverains et à la cour, intérêt exclusif pour la guerre, silence voulu sur la vie du peuple, sur les manifestations de l'art et de la littérature.

Pour les sources de l'histoire de la Chine nous en sommes réduits à ce que l'on nomme en histoire des « sources littéraires », à des récits d'historiens. Combien serait sèche l'histoire du Moyen Age en Europe si nous n'avions que les annalistes et les chroniqueurs et si les chartes ne nous faisaient entrer plus intimement dans la vie de nos ancêtres. Les contrats, jugements, conflits, rapports nous donnent les idées directrices, les courants d'opinion et les mouvements d'enthousiasme. Combien sont précieux aux historiens les monuments, palais et cathédrales, qui restent la preuve vivante de l'effort artistique et les monuments littéraires qui gardent l'idéal rêvé et chanté des temps jadis. Pour la Chine, nous ne connaissons que les chroniqueurs. Bien plus, TOUS les chroniqueurs ne sont pas traduits. M. Chavannes a édité et traduit le plus célèbre Se-ma Ts'ien (1895). En même temps que lui une pléïade de sinologues, surtout les P. Jésuites de Chang-haï se sont mis à traduire les 24 chroniques conservées de divers royaumes. Que de travail à faire encore ! Pour cette raison l'œuvre de M. Cordier ne pouvait être un évènement, il est trop tôt encore pour faire l'histoire générale de la Chine. Je ne dis pas que son travail est inutile, aucun travail de synthèse n'est inutile. Un travail

de ce genre montre clairement les lacunes et il incite les spécialistes à les combler.

Lorsque le travail de traduction des historiens chinois sera achevé, alors commencera le travail bien plus long de reconstitution de l'histoire de la civilisation au moyen des sources monumentales et des œuvres de littérature. Rappelez-vous combien sont monotones ces parties de l'histoire grecque ou romaine où nous n'avons conservé que des récits d'historiens. La guerre du Péloponèse, par exemple, qui suit l'exposé de Thucydide jusqu'en 411 et de Xénophon après cette date jusqu'en 404 av. J. C. Tous les détails vécus, tous les portraits vivants sont pris, non aux historiens, mais aux allusions dans les Comédies d'Aristophane et aux vies de Périclès, Nicias, Alcibiade, qu'écrivit, longtemps plus tard, Plutarque. Pour la période de la conquête de l'Italie par Rome nous n'avons aussi que des historiens : Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Diodore. Combien ce récit est légendaire, guerrier et coulé dans un moule. Il faut pour faire l'histoire vivante d'une époque avoir si possible des monuments, des inscriptions, des œuvres d'art et surtout des œuvres de littérature. Pour la Chine nous avons à presque toutes les époques une bibliothèque d'œuvres littéraires. Le grand travail qui s'impose est de les traduire, d'en extraire les allusions aux évènements contemporains, les tableaux de la vie de tous les jours, les courants d'idées, les préoccupations des contemporains. Alors on pourra écrire une histoire vivante de la Chine et celle-ci ne sera ni fastidieuse ni dénuée d'intérêt pour l'Occident.

Les chapitres consacrés par M. Cordier aux sources de l'histoire chinoise et à la chronologie sont clairs et complets. Au lieu de la description des divers biefs du Fleuve Jaune et du Fleuve Bleu, j'aurais préféré une description du pays en général. Est-ce pour éviter de mettre à profit la *China* de von Richthofen que l'auteur ne nous donne pas la distinction devenue classique entre la Chine du Nord (bassin du Hoang-Ho, terres jaunes, contrée de culture de céréales) et la Chine du Sud (bassin du Yang-Tsé-Kiang, grès rouge, contrée du riz et des bambous)? Le chapitre sur l'archéologie est complet, mais il ne met pas en relief l'essentiel et ne le distingue pas de l'accessoire. En dehors des biographies de Confucius et de Lao Tseu il est peu question de la littérature et de la philosophie d'un peuple qui a tant écrit.

Le grand intérêt du travail de M. Cordier est de nous montrer où nous en sommes pour l'histoire chinoise ; nous en sommes réduits à raconter une pure histoire-batailles, alors qu'une histoire de la civilisation serait si nécessaire. Personne en Occident n'est encore capable d'écrire un ouvrage pareil, quoique certains travaux d'approche soient commencés. La traduction des chroniqueurs chinois, la découverte et la publication des documents archéologiques et épigraphiques, les collections chinoises du Louvre et du British Museum fournissent d'amples matériaux pour cette histoire future. Il faudrait aussi se mettre à traduire toutes les œuvres célèbres de la littérature chinoise. Quelle mine de renseignements historiques ne renferment-elles pas ?

La lecture de l'histoire de M. Cordier nous amène aux conclusions suivantes :

Comparée à l'histoire d'Occident, l'histoire chinoise, pour autant qu'elle est connue dans nos pays, est en mauvaise posture. Elle remonte moins haut, elle a moins de monuments, sa littérature a été trop étudiée dans un esprit de panégyrique et d'imitation et trop peu pour en extraire des données sur la vie et la civilisation. Un chinois comprendrait sans peine la manière de Tite-Live de parler de Rome, mais l'œuvre de Mommsen sur les institutions de Rome lui serait lettre morte. Par contre en Chine il y a une continuité inconnue en Occident, la langue écrite n'a pas changé ; les Chinois en sont encore au stade où nous serions en Europe si nous écrivions de nos jours en caractères *démotiques* ou *minoens*. Enfin en Chine tout le travail a été fait par les Chinois. En Occident, les textes grecs, par exemple, ont été conservés par des copistes italiens et des imprimeurs d'Allemagne, d'Italie ou de France. En Chine les seuls bons textes sont chinois. Pour le grec les dictionnaires ont été faits par des étrangers. En Chine tous les dictionnaires sont faits par les Célestes. Giles, Couvreur, Wells Williams ont simplement traduit des œuvres chinoises. Il n'y a qu'en archéologie et un peu en épigraphie que les Européens ont fait travail nouveau.

Cette fidélité à son passé, ce respect des ancêtres, cette continuité de traditions, d'idées, d'écriture font encore que le Céleste Empire semble un bloc que l'Occident parvient à peine à entamer. Ceux qui croient que la civilisation occidentale est *la* civilisation, la seule, l'unique, regrettent l'intangibilité de la Chine. Leur sympathie va au

Japon, qui copia jadis la Chine et copie aujourd'hui l'Occident. Ceux qui admettent toutes les civilisations pourvu qu'elles suivent certains principes fondamentaux de morale, ne peuvent s'empêcher d'admirer la Chine qui de 2000 ans avant J. C. jusqu'à 2000 de notre ère resta fidèle à son génie propre et à sa personnalité.

B. BELPAIRE.

COMPTES-RENDUS

An Arabic history of Gujarat. Zafar ul-wālih bi Muzaffar wa ālih, by ʿAbdallah Muhammad bin ʿOmar al-Makkī, al-Āsafī, Ulughkhānī, edited from the unique and autograph copy in the library of the Calcutta Madrasah, by E. Denison Ross, Ph. D., Vol. I, II, in-8°, LIV-852 pag., London, John Murray, 1910, 1921. *(Indian Texts Series).*

Des deux titres qu'on vient de lire, le second seul est primitif ou authentique. Malheureusement — et en ceci il ressemble à la plupart des titres de livres arabes — l'allitération et un jeu de mots qui sautent aux yeux en font tout le mérite ; il est au demeurant non moins obscur, non moins énigmatique que métaphorique. Que pourrait bien apprendre au lecteur une désignation ou définition dont voici la traduction littérale : *La défaite du craintif par un victorieux (Muzaffar) et sa dynastie ?* L'éditeur a donc eu grandement raison de nous donner tout d'abord le mot de l'énigme dans cette autre formule : *An Arabic history of Gujarat.* Mais l'étiquette anglaise est elle-même imparfaite et critiquable, parce qu'elle n'embrasse proprement qu'une partie, la moitié environ, du sujet traité. Ce point ressortira avec évidence des détails qui vont suivre.

Ecartons préalablement, par une simple remarque, un danger d'erreur ou d'hésitation. Le Goudjerat, appelé aussi, suivant des transcriptions diverses, Goudjarate, Goujerate, Gouzarat ou Gouzerate, est un territoire de l'Hindoustan occidental : il ne doit pas être confondu avec la ville de Goudjrat ou Goudjarāt, qui appartient à l'Hindoustan septentrional et est aujourd'hui comprise dans le vice-gouvernement du Pendjab, province de Ravalpindi. Le Goudjerat dont il est question dans ces volumes est la contrée qui s'étend sur toute la surface de la presqu'île de Kattiavar et sur une grande partie des régions côtières situées au nord de Bombay. On y distingue actuellement les possessions anglaises, les états feudataires du Gaïkovar, plusieurs petites principautés tributaires et enfin les colonies portugaises de Daman et Diu.

M. Denison Ross, principal du grand collège de Calcutta, a découvert dans la bibliothèque de cet établissement, le texte manuscrit autographe d'une histoire du Goudjerat. L'auteur, comme tout mahométan qui se respecte, porte un grand nombre de noms et de qualificatifs, dont quelques-uns seulement figurent en tête de ces lignes ; mais il est plus connu sous le surnom de Ḥājjī ad-Dabīr. Il était né à La Mecque vers 1540, et il vécut jusqu'au commencement du XVIIe siècle. Il n'a pas composé ou du moins terminé son ouvrage avant 1605, puisque des faits de cette date y sont mentionnés : il semble en outre que de petits feuillets, intercalés çà et là par lui-même après coup, et qui citent le Mirʾāt-i-Sikandarī, sont postérieurs à 1611. Son plan comporte deux parties : la première est un court aperçu

historique des diverses dynasties musulmanes qui ont régné dans le nord de l'Inde, du XIIe siècle au XVIe ; la seconde est une histoire détaillée des souverains mahométans du Goudjerat, de la famille des Mozaffarides, depuis 1396 jusqu'en 1572, c'est-à-dire jusqu'à l'année où le dernier d'entre eux, Mouẓaffar III, fut vaincu et expulsé par le sultan mongol Akbar. Dans le manuscrit unique qui nous les a transmises, l'une et l'autre sont malheureusement incomplètes et mutilées, celle-là vers la fin, celle-ci aux deux bouts, mais principalement au commencement, où les deux règnes de Muẓaffar I et de Aḥmad I manquent presque entièrement, Cette circonstance d'une mutilation fort regrettable explique peut-être jusqu'à un certain point la méprise de l'inconnu qui a fait relier les 544 feuillets de la copie autographe et les a numérotés en intervertissant l'ordre des deux parties et en mettant en tête celle qui devait manifestement être précédée de l'autre, comme d'une introduction générale. L'erreur, on le pense bien, n'a pas échappé à un arabisant tel que M. Denison Ross ; mais pourquoi, la connaissant et la signalant, ne l'a-t-il pas corrigée ? pourquoi ne pas conformer sa publication aux intentions de l'auteur plutôt qu'à la malencontreuse innovation d'un relieur ignorant ou distrait ? Quoi qu'il en soit, il résulte du renversement ainsi introduit et maintenu que les deux volumes imprimés que j'ai sous les yeux nous donnent la seconde partie du livre avec une moitié de la première partie ; l'autre moitié de celle-ci fournira la matière d'un troisième volume.

Par un simple coup d'œil sur ce qui a paru, on constatera facilement que Ḥājjī ad-Dabīr, en retraçant les faits et gestes des princes Moẓaffarides, ne s'est pas renfermé scrupuleusement et parcimonieusement dans le cadre de son sujet : en plus d'un endroit, nous rencontrons ce qu'il est permis d'appeler d'intéressantes digressions, par exemple, sur de petites dynasties locales de l'Arabie, avec des extraits du *Ḍaw'u-l-Lāmi'* de as-Sakhāwī (t. I, pag. 38-50) ; sur l'histoire de la ville de Zabīd (ib., p. 88-97) ; sur celle de Djanpour (ib., p. 134-137) ; sur la conquête du Deccan par les armées de l'islam (ib., p. 154-192) ; sur les sultans du Mandu (ib., p. 197-208) ; enfin, sur la vie du fameux vizir 'Abd-ul-'Azīz Āṣaf Khān, avec reproduction in extenso d'un ouvrage inconnu jusqu'ici, le *Riyāḍ-ur-Riḍwān (Jardins de plaisance)*, d'Aḥmad ben Ḥajar al-Ḥaythamī et adjonction au texte d'al-Ḥaythamī d'un commentaire perpétuel (ib., p. 333-390). S'octroyant ainsi beaucoup de liberté quant à la délimitation de sa matière, l'auteur, il faut le reconnaître, n'est pas partout également clair dans la manière de la traiter : et, circonstance remarquable, c'est à propos des faits les plus récents, de ceux dont il a pu être témoin ou auxquels il a été mêlé, que son récit prend plus souvent une allure légèrement embarrassée et confuse. Il semble qu'ayant à sa disposition des documents antérieurs, il y mette plus facilement de l'ordre que dans ses expériences et souvenirs personnels. Une des causes qui alourdissent assez fréquemment sa marche ou la rendent hésitante, c'est le souci d'une trop grande précision, la crainte excessive de n'être point parfaitement exact et complet : il ne sait pas toujours faire le sacrifice de détails insignifiants ou presque insignifiants. Parfois aussi il enregistre jusqu'à trois versions différentes du même événement sans prendre aucunement position. Son style, fréquemment assez négligé, ne semble pas, à ce point de vue, très propre à dissiper partout les petites difficultés ou obscurités du fond ; c'est le style de quelqu'un qui connaît bien la langue, qui même la manie avec facilité, mais qui écrit *currente calamo* et, la plupart du temps, sans se relire. Les fautes de grammaire, concernant le genre, le nombre,

etc., ne sont pas rares. Les noms propres, les termes géographiques en particulier, sont généralement orthographiés avec soin : cependant on pourra relever relativement à l'un ou l'autre quelques hésitations ou quelques inconséquences : ainsi, la ville de Surate est tantôt سرت ou سورت, tantôt سوررتهه : celle de Baroda est appelée tour à tour برودە et برودره . Somme toute, le livre de Ḥājjī ad-Dabīr laisse au lecteur l'impression d'un premier jet, d'une première rédaction, que l'auteur aurait dû revoir et polir, qu'il aurait apparemment retravaillée, s'il en avait eu le loisir et l'occasion. Tel qu'il est, il mérite, par la richesse et la solidité de son contenu, d'être mis et utilisé à côté des sources principales de l'histoire du Goudjerat, qui sont, pour le XIVe, le XVe et le XVIe siècle, les ouvrages persans intitulés *Mir'āt-i-Sikandarī* et *Mir'āt-i-Aḥmadī*.

Le savant éditeur, M. Denison Ross, n'a pas songé, et avec raison sans doute, à retoucher le texte de son manuscrit pour en éliminer les incorrections grammaticales. Si d'ailleurs son imprimeur y a ajouté quelques fautes typographiques, beaucoup, dans le second volume, sorti de presse en 1921, sont, paraît-il, imputables aux préoccupations et distractions inséparables de la grande guerre ; mais, en outre, la plupart ont été soigneusement relevées dans deux errata initiaux, qu'on nous promet de fondre ensemble, en les complétant, à la fin du troisième volume. Du reste — est-il besoin de l'ajouter ? — de minimes imperfections de détails ou de pure forme n'empêcheront ni les arabisants ni surtout les historiens d'apprécier hautement la publication de M. Denison Ross et d'en tirer bon parti. Les deux volumes que voilà se recommandent même aux yeux, grâce à la netteté du caractère arabe et à la qualité du papier, dignes l'une et l'autre de la grande collection officielle *Indian Texts Series*. Tout spécialiste qui les aura feuilletés souhaitera vivement que le troisième, ainsi que la traduction anglaise, également promise, ne se fasse pas attendre trop longtemps.

J. Forget.

* * *

De geheime sekte van 't Kimpasi, door J. Van Wing, S. J., Missionaris te Kisantu. In-8°, van 120 bl. : Brussel, Goemaere (*Congo-Bibliothek*, IV).

Le *Kimpasi* est une des nombreuses sociétés ou associations secrètes du Congo. Ce n'est pas proprement une institution permanente, en ce sens qu'elle aurait un organisme constamment en exercice ou entrant du moins en jeu à des époques déterminées : c'est une réunion, une assemblée extraordinaire en l'honneur des « nkisis » ou fétiches, pour une raison particulière et locale, le plus souvent à l'occasion d'une calamité publique. Des jeunes gens et des jeunes filles y sont invités et s'y soumettent à différents rites, dont plusieurs sont très pénibles, et d'autres, franchement immoraux et obscènes. Ils espèrent arriver par là, moyennant une purification et une transformation intimes, à une sorte de vie nouvelle, supérieure à la vie commune des mortels. C'est ce qui constitue, dans l'opinion des Bakongo, *la mort et la résurrection du Kimpasi*.

Le R. P. Van Wing a pu se renseigner sur ce sujet auprès de trois vieux chefs,

qui avaient passé jadis par les rites initiateurs. Dans une première partie de son livre, il veut envisager d'abord, si je saisis bien son intention, le *Kimpasi* en lui-même, c'est-à-dire la solennité de l'initiation : il en décrit le lieu, en détermine le temps, les causes et les conditions : il expose ensuite plus en détail les cérémonies et les épreuves très longues et très compliquées qu'elle comporte et qui peuvent se continuer pendant des semaines, voire pendant des mois. A cette occasion, il nous fournit, en un chapitre très intéressant, un aperçu des idées qui ont cours sur l'homme, sa nature, son ambiance : en particulier, sur le corps, sur l'âme, sur le nom, qui, pour les noirs, est inséparable de l'individu et en fait, pour ainsi dire, partie : sur les esprits bons ou mauvais, *bakulu* ou *matebo*, qui survivent dégagés des corps humains et de l'existence présente : sur d'autres esprits : les *bankita*, les *bimbisi*, etc. ; enfin, sur *Nzambi* ou *Nzambi Mpungu*, l'Être suprême, qui n'est ni homme ni d'origine humaine, qui a fait le ciel et la terre, les corps et les esprits, les animaux et les plantes, et qui nous a même donné les *nkisis* pour notre bien.

La seconde partie est intitulée : *Auprès et autour du Kimpasi*. Après quelques pages consacrées à l'origine historique de l'association et où il constate que les premiers indices ou témoignages suffisamment clairs ne sont pas antérieurs au XVIIe siècle, l'auteur nous parle de certaines propriétés des initiés, hommes ou femmes, à savoir, notamment, de leurs noms et de la signification de ces noms, de leurs danses et de leurs chants, de leur vocabulaire spécial, de leurs relations et obligations mutuelles ; puis il accorde une courte mention à quatre autres formes d'association relatives aux *nkisis (Nkita-malari, Mvumbi-masa, Nkwete, Kivunda)*, qui ont toutes des traits communs avec le *Kimpasi*, mais s'en distinguent, parce qu'elles n'ont généralement en vue que la guérison d'une maladie ou l'éloignement d'un autre mal d'ordre privé. Les nombreux échantillons de chansons populaires qui illustrent cette partie sont d'autant plus intéressants qu'ils nous mettent en quelque sorte en contact immédiat avec ces lointaines tribus et nous permettent un jugement personnel sur leur mentalité et leurs mœurs. Toutefois, si l'on veut que ce jugement soit adéquat à la réalité, on devra tenir compte de la réserve que la nature du sujet a imposée au R. P. Van Wing. Lui-même, à propos des chants dont les danses sont accompagnées, nous avertit qu'il a dû faire un choix et écarter les morceaux qui étaient d'une obscénité trop répugnante.

J. Forget.

* * *

Etudes Bakongo, histoire et sociologie, par le R. P. Van Wing, S. J., missionnaire à Kisantu. In-8° de XIV-330 pages : Bruxelles, Goemaere, 1921 *(Bibliothèque-Congo*, n° III).

Les Bakongo et, parmi eux, surtout les Bampangu, sont les seules peuplades du Congo belge à propos desquelles on puisse parler d'histoire. La raison en est que seules, grâce à la découverte du Zaïre par les Portugais, en 1482, elles sont depuis lors en relations avec l'Europe. Nous ne sommes donc pas entièrement dépourvus de documents historiques qui s'y rapportent.

Pour mieux comprendre et éclairer plus complètement leur situation et leur mentalité présentes, le R. P. Van Wing, le vaillant missionnaire auquel nous

devions déjà une intéressante étude sur le Kimpasi, a pensé très sensément qu'il fallait commencer par jeter un coup d'œil sur leur passé. C'est l'objet de ses deux premiers chapitres. Il y interroge les sources, en les interprétant à la lumière des traditions locales et en s'aidant aussi des meilleurs auteurs modernes. Il nous trace ainsi un tableau raccourci, mais fidèle, où chacun pourra puiser une juste idée de la constitution et des vicissitudes, sous l'influence portugaise, de l'ancien royaume de Kongo ou de San-Salvador, ainsi que de l'intensité et de l'extension des anciennes missions, particulièrement de celles des Jésuites et des Capucins.

Après cela, vient une étude, aussi approfondie que possible, des origines des Bampangu depuis leurs premières immigrations ; de leur habitat et de leur organisation en clans exogamiques, en villages et en lignées : de leurs institutions et coutumes ancestrales, dont la plupart relèvent à la fois du sentiment moral, du sentiment religieux, de la magie et du besoin d'ordre social. Leur hiérarchie traditionnelle, qui va de l'ancien de la lignée jusqu'au chef couronné, gardien du culte des ancêtres, en passant par le chef de village et le chef de clan ; les degrés de parenté et d'affinité, si compliqués par suite du régime matriarcal, qui fait d'un enfant le successeur et héritier, non de son père, mais de son oncle maternel, et les multiples empêchements matrimoniaux qui en découlent ; les rites nombreux et minutieux à observer à l'occasion du mariage, de la naissance et de l'éducation des enfants, de la maladie et de la mort ; la polygamie, et ses causes, et les moyens à mettre en œuvre pour la déraciner à la longue : tous ces points et beaucoup d'autres sont traités avec une attention et exposés avec une érudition remarquables. Pour se documenter dans un domaine si nouveau, l'auteur a pu à ses observations et recherches personnelles, poursuivies sur les lieux durant quatre ans, joindre les notes recueillies concernant des questions spéciales, par des instituteurs noirs et contrôlées ensuite auprès de vieux chefs indigènes. Il a également profité de l'expérience et des lumières de missionnaires auxquels un long séjour en Afrique a permis de voir beaucoup et aussi d'apprendre beaucoup de la bouche même des nègres, dont ils avaient gagné la confiance, condition essentielle pour être admis à l'honneur de leurs confidences.

Tout en s'occupant des coutumes et institutions sociales, en se plaçant volontiers au point de vue sociologique, le R. P. Van Wing n'a pas imité ces sociologues qui, à force de considérer la forêt, ne voient plus les arbres. Il étudie la société sans oublier ou négliger les membres qui la composent et les aptitudes et tendances individuelles qui les distinguent. Il n'admet pas, même pour les sauvages, que la société soit tout et que l'individu disparaisse. S'il concède que les noirs, ce qui est incontestable, que les primitifs en général, dépendent de la collectivité, se fondent et s'identifient avec elle plus que les civilisés, il leur reconnaît toujours un vrai fonds d'individualité et de réceptivité, sinon d'initiative, personnelles. « Dans le moule racique, la spontanéité de la vie et de la liberté de l'esprit modèlent les types les plus divers. » Pour le voyageur qui passe rapidement parmi les Nègres, tous les visages se ressemblent, ou peu s'en faut, tous sont également insignifiants ou disgracieux ; il en va de même des âmes, à plus forte raison. Mais l'observateur attentif voit les physionomies, tant morales que physiques, se diversifier en Afrique comme en Europe. C'est sur ces propensions et facultés individuelles que reposent principalement la possibilité et l'espoir d'améliorer les races inférieures. Aussi bien est-ce là ce qui préoccupe avant tout le R. P. Van Wing. Son but n'est point de satisfaire en lui ou en autrui une vaine curiosité ; il ne saurait lui suffire

d'augmenter simplement les trésors documentaires de la science ethnographique : il veut, en scrutant attentivement les habitudes et les instincts des noirs, trouver dans cette connaissance un moyen de leur être utile, de les amener plus facilement à la civilisation.

Sachant d'ailleurs *de visu* combien les primitifs sont par tempérament prévenus contre les nouveautés, combien ils sont enlisés dans leurs routines, il comprend et il inculque fortement la nécessité d'agir, pour leur relèvement, avec une extrême circonspection et en gardant toutes sortes de ménagements. Ne songeons pas, dit-il, à transformer leur organisation en bloc et comme par un coup de baguette magique : mais procédons par étapes strictement délimitées, en maintenant d'abord tout ce qui peut être maintenu à la rigueur et tout ce dont la suppression immédiate dérouterait complètement ces pauvres têtes et nous aliénerait peut-être irrémédiablement les esprits et les cœurs. Que les colonisateurs renoncent une bonne fois au principe de l'assimilation intégrale et rapide, et, là où la chose est encore possible, qu'ils abandonnent le système du gouvernement direct. Les divers essais tentés depuis quelque cinquante ans ont suffisamment démontré l'inefficacité et les graves inconvénients de cette manière. Tout autre est la méthode ordinaire des missions, et dans leur succès, qui va croissant, nous trouvons une nouvelle confirmation de nos conclusions pratiques. L'évangélisation, telle qu'elle est conçue et poursuivie actuellement au Congo, est une sorte d'inoculation sagement dosée, c'est, si l'on aime mieux, une endosmose lente et graduée d'idées morales et religieuses plus élevées, d'abord chez quelques individus parmi les plus aptes, puis, par les individus, dans les clans et les tribus. Elle prend comme point de départ et fondement les croyances et les sentiments des sauvages concernant l'Être suprême, l'âme, les esprits, les relations d'ordre moral et social qui doivent exister entre les hommes. Elle se garde de rien brusquer, de céder à l'impatience ; car l'histoire de l'Église lui a appris que la christianisation de tout un peuple n'est pas l'œuvre d'une génération. Les témoignages les moins suspects, comme celui du Dr Perrot sur la *Mission de Kisantu*, nous sont garants des heureux résultats ainsi obtenus.

Ce n'est donc pas son opinion personnelle, c'est la persuasion, raisonnée et basée sur les faits, de tous les juges compétents et impartiaux, que l'auteur résume en ces lignes : « L'assimilation des races nègres a toute chance de réussir, pourvu qu'elle soit lente, graduée, méthodique, en même temps qu'économique, morale et religieuse ; elle ne doit pas faire table rase du passé, mais bâtir sur ce qui existe, et ne pas enlever une pierre de l'édifice social sans la remplacer immédiatement par une autre, qui convienne à la place. A ces conditions, elle ne bouleverse pas la société indigène, mais l'élève progressivement ; elle ne diminue pas la force de résistance des individus, mais elle augmente leur vitalité. » Ajoutons qu'en agissant autrement et en compromettant totalement l'avenir de leur entreprise civilisatrice, les missionnaires et les colonisateurs iraient sans aucun doute rejoindre dans l'esprit des Congolais ces anciens maîtres de San-Salvador auxquels leur cupidité et leur cruauté ont valu une réputation et des sentiments qui n'ont rien de commun avec l'estime et l'amitié. Ces sentiments, un dicton populaire encore en vogue nous les laisse entrevoir : « Il y a, disent les Bampangu, trois espèces d'hommes : les noirs, les blancs et les Portugais. »

J. Forget.

* * *

De Slang by de Ngbandi, door P. Basile Tanghe, Ord. Cap. In-8° van 96 bl. : Brussel, Goemaere. *(Congo-Bibliothek*, II).

C'est de la tribu congolaise des Ngbandi, plus communément appelés Mongbandi ou Mongwandi et comprenant aussi le groupe des Mbali, que le P. Basile Tanghe nous entretient. Les Ngbandi sont d'origine soudanaise, comme l'attestent leurs traditions, leur langage et une foule d'antiques coutumes fidèlement conservées. Ils habitent actuellement une assez vaste portion du haut Congo belge, le long de la frontière du Congo français, sur la rive méridionale de l'Oubanghi. Le R. P. Tanghe les connaît pour avoir résidé plusieurs années au milieu d'eux, en s'appliquant à étudier leur langue et leurs mœurs, en voyageant beaucoup, en interrogeant beaucoup et habilement, en tenant toujours bien ouverts et ses yeux, et ses oreilles, et une intelligence alerte. Sa parole mérite créance, parce qu'il n'a voulu que « rapporter simplement ce qu'il a vu et entendu, sans rien taire, rien déguiser ou enjoliver ».

Dans le petit volume qu'il vient de donner au public, le sagace missionnaire a concentré toute son attention sur un point hautement intéressant pour tous ceux qui s'occupent de folklore ou d'histoire des religions : il étudie la place que le serpent tient dans les croyances et les pratiques des Ngbandi. Chez eux, le serpent est l'objet d'une vénération singulière, qui se traduit de mille façons : dans les cantilènes et les contes des mères et des nourrices ; dans des danses et des fêtes bruyantes : dans des rites préparatoires et régulateurs de la chasse, de la pêche, du travail des rameurs, de la marche des porteurs : dans presque tous les détails de la vie familiale et des rapports sociaux. Mais, circonstance spécialement remarquable, les mêmes égards, les mêmes honneurs s'adressent indifféremment aux redoutables reptiles de la brousse et à tous les enfants jumeaux ; les jumeaux sont censés non seulement apparentés, mais identiques aux serpents : ils sont serpents. Ils en portent le nom, ils en possèdent le pouvoir malfaisant, ils sont redoutés comme eux, et comme eux ils peuvent apparaître et apparaissent en songe, pour prédire des malheurs ; car tout le culte dont il s'agit s'inspire en somme de la crainte. Pour établir cette identification, si étrange à première vue, l'auteur a bien fait d'ajouter à la description et à l'analyse des usages courants un ensemble de réponses données par les indigènes et surtout leurs chants cultuels. De ceux-ci, dans une série d'appendices, il ne nous fournit pas moins de vingt-cinq échantillons très significatifs, et plusieurs sont accompagnés de leur notation musicale. Le tout est enrichi et illustré d'une petite carte de la région des Ngbandi et d'une cinquantaine de vues photographiques.

Je ne parle pas d'une courte introduction historique où le R. P. Basile, en quelques pages aussi vivantes que spirituelles et pittoresques, aussi émouvantes que le roman le mieux imaginé, nous raconte comment il eut une première révélation du culte des serpents et comment il fut en conséquence amené à l'étudier de près.

J. F.

* * *

La Langue des Azande. Vol. I : *Grammaire, exercices, légendes*, par C. R. Lagae, S. T. L., Missionnaire Dominicain. *Introduction*

historico-géographique, par V. H. Vanden Plas, Missionnaire Dominicain. In-8° de 250 pag.; Gand, Editions Dominicaines " Veritas „. (*Bibliothèque-Congo*, n° VI).

Né de la collaboration de deux missionnaires dominicains, ce volume donne plus que ne semble promettre son titre principal : il ne nous initie pas seulement à la connaissance d'une langue fort ignorée jusqu'ici, il nous apprend quelque chose sur les origines, l'histoire et les mœurs actuelles d'un peuple important.

Les *Azande* (forme plurielle du nom Zande, par lequel chaque individu, chez ce peuple, se qualifie lui-même) habitent la contrée comprise à peu près entre le 3e et 6e degré lat. N. et le 23e et 30e long. E. Ils occupent donc, outre les deux districts belges du Bas-Uele et du Haut-Uele, un coin du Soudan anglo-égyptien au nord-est, et, au nord-ouest, un coin des possessions africaines de la France. Ethnographiquement, ils ne se réclament pas tous d'ancêtres communs, ils sont loin d'être de même provenance : il y a parmi eux des Soudanais, des Bantous plus ou moins assimilés au milieu, d'autres Bantous restés relativement purs, des Nilotiques, peut-être des Hamites, et même quelques campements de Pygmées. En interrogeant avec soin et circonspection les traditions populaires et en les combinant avec les maigres renseignements fournis par les premiers explorateurs, le R. P. Vanden Plas, dans son « Introduction historico-géographique », a rendu à tout le moins très probable l'ensemble de ses conclusions, qui peuvent se résumer ainsi : les Azande nous apparaissent comme un aggloméral de peuplades diverses, appartenant à des familles ethniques et linguistiques différentes ; ces peuplades ont été vraisemblablement soumises par un groupe envahisseur puissant, qui s'appelait Zande et qui a imposé sa langue et son organisation aux vaincus, se les incorporant et les acceptant peu à peu comme des familles égales à celles dont il était lui-même primitivement composé. Il s'ensuit qu'aujourd'hui l'idiome Zande, qui se rattache aux idiomes du Soudan, est répandu dans toute la région indiquée ci-dessus. Assurément on y doit distinguer plusieurs dialectes, dont cinq principaux : le Mbomu, le Sueh-Meridi, le Bile, le Bandya et le Bamboy ; mais les différences ne sont guère sensibles que dans la prononciation de termes communs et dans l'emploi d'un nombre plus ou moins considérable de mots étrangers. Le P. Vanden Plas a voyagé dans le bassin de l'Uele, du nord au sud et de l'est à l'ouest, et partout il a compris les indigènes et il en a été compris ; preuve évidente que les caractéristiques dialectales sont en réalité minimes.

Des cinq dialectes mentionnés, le mbomu semble être, tout considéré, le plus parfait, le plus régulier, celui qu'on qualifierait de langue littéraire, s'il existait une littérature zande. C'est donc avant tout les formes et les constructions du mbomu qu'on trouvera ici codifiées, dans la « *Grammaire* », qui est l'œuvre du R. P. Lagae. Cette partie se présente à nous comme un exposé clair, simple, se bornant manifestement à ce qui est capital en la matière. Elle traite séparément des éléments de la lexigraphie et de ceux de la syntaxe. Dans la section lexigraphique, on remarquera que l'important chapitre du verbe est, lui aussi, relativement court et peu compliqué. Tous les verbes sont rangés sous trois catégories : ceux qui changent leur voyelle finale à certains temps ; ceux qui changent aussi les voyelles du radical ; ceux qui ne subissent de modifications que par les augments caractéristiques des temps. Dans chaque conjugaison, cinq modes : indicatif,

subjonctif, impératif, infinitif, participe. Il y a deux temps primitifs : l'infinitif et le premier passé, auxquels les autres se ramènent, dérivés qu'ils en sont par l'adjonction d'augments ou préfixes. En dehors des augments toujours employés pour exprimer les différents temps de toute conjugaison, il existe une série d'augments moins ordinaires, qui ont comme base la particule *ka* ou *ki* (*ka*, *naka*, *nika*, *aka*, *naki*). Ces formes ne paraissent guère constituer des temps nouveaux, mais communiquent plutôt au verbe une modalité spéciale. Elles se rapportent notamment soit à une action qui est sur le point de se faire, soit à une action qui va s'accentuant et qui atteindra bientôt son but. Doit-on les considérer comme rentrant normalement dans la conjugaison du verbe zande et ayant donc droit de figurer dans les paradigmes conjugatifs ? C'est une question théorique, qui, si je ne me trompe, reste discutable. Quoi qu'il en soit, les brèves indications que le P. Lagae consacre à ces préfixes suffisent à en faire saisir la signification, et c'est ce qui importe le plus. En somme, le travail du savant religieux, substantiel résumé grammatical, qui n'a nulle prétention à passer pour une œuvre définitive, sera, si je ne me trompe, un excellent et indispensable vade mecum pour tous ceux qui auront l'occasion de pousser plus loin les recherches sur la langue des Azande.

A sa *Grammaire* le même auteur a ajouté deux appendices ou compléments d'une grande utilité pratique : des « *Exercices* » et un « *Choix de contes et de légendes* ». Les *Exercices*, disposés en forme de dialogues, roulent sur des sujets ou circonstances de la vie quotidienne au Congo : première rencontre, visite d'une résidence, marché, chasse, pêche, navigation, etc. A chaque morceau on a joint, avec la traduction française, des notes grammaticales, qui expliquent les formes et les tournures tant soit peu difficiles. Les *Contes et légendes*, au nombre de douze, qui terminent le volume, sont de nature à intéresser vivement et par leur contenu, et à raison de leur genèse, de leur mode de composition. Le tout a été rédigé par quelques Azande à qui les missionnaires avaient appris l'écriture. Ces littérateurs novices n'ont fait que reproduire des récits qui se transmettent de père en fils, depuis des siècles, sous une forme pour ainsi dire stéréotypée. Ils ont ainsi fourni des documents de la plus haute importance. Beaucoup de ces récits font partie des *Sangbwa Tule* (*Dires de Tulé*), espèce de cycle légendaire des Azande, chez qui Tulé est le personnage principal des contes traditionnels. On devine d'ailleurs que la transcription des premiers rédacteurs laissait à désirer. Le R. P. Lagae l'a corrigée, mais sans toucher ni au fond ni aux expressions ; il a simplement noté les sons avec le plus d'exactitude possible, en prenant comme critère la langue parlée. La traduction qu'il donne est ici strictement littérale.

J. Forget.

*
* *

Grammaire du kiyombe, par le R. P. L. De Clercq, Missionnaire de Scheut au Mayombe. In-8° de 96 pages ; Bruxelles, Goemaere. (*Bibliothèque-Congo*, V).

Le *kiyombe* est un des trois dialectes en usage dans cette partie du Bas-Congo belge qui a nom la Mayombe ; les deux autres sont le *kikongo* et le *kisundi*. Tous les trois se touchent de très près, et il y a nécessairement action et réaction

du premier sur le deuxième et le troisième, et réciproquement. Il en résulte qu'entre eux la limite linguistique, non plus que la limite territoriale, n'est facile à tracer; elle est souvent insaisissable. C'est la raison pour laquelle le R. P. De Clercq peut, ce semble, sans contredire à son titre, déclarer que « le dialecte décrit en cette grammaire est le kikongo fortement influencé par le kiyombe et parlé par les Basundi ». En termes plus concrets, il s'agit du dialecte des villages qui environnent la Mission catholique de Kangu.

L'auteur, on le sent à chaque page du livre, est maître de sa matière, et il a pris la bonne précaution de s'initier aux grands principes de la grammaire comparée et à ceux de la linguistique psychologique, tels qu'ils sont exposés par J. Van Ginneken. Il a pu ainsi procéder non seulement avec méthode et clarté, mais de façon scientifique. Un premier chapitre, de « notions préliminaires », est opportunément consacré à inventorier les voyelles et les consonnes de la langue et à esquisser les lois fondamentales de leurs permutations ou de leurs variations. On y remarquera surtout, à côté d'une explication sommaire des accents, ce qui est dit du rôle prépondérant des nasales pour les changements euphoniques, et l'on aura souvent besoin de se rappeler ces indications pour la parfaite intelligence de ce qui suit. Après cela viennent les détails morphologiques concernant les substantifs, les adjectifs, les pronoms, les verbes, etc., en un mot, concernant, à l'article près, toutes les parties du discours, telles que nous les distinguons dans nos langues européennes. Mais peut-être ai-je tort de parler ainsi, peut-être resterais-je plus près de la vérité en parlant de termes ou vocables qui correspondent plus ou moins à ces diverses parties ; car c'est sans doute une illusion de vouloir retrouver dans les idiomes primitifs exactement toutes les catégories grammaticales, toutes les manières de penser et d'exprimer auxquelles nous sommes habitués.

Il est un chapitre qui ne pourra manquer d'étonner le lecteur ; c'est celui qui traite du verbe. On ne s'attendait guère à rencontrer dans un dialecte du centre de l'Afrique une conjugaison si compliquée, si riche de formes, d'expression si nuancée. Dans le verbe régulier, considéré d'abord à la seule voix *active* et *affirmative*, notre *Grammaire* ne distingue pas moins de treize modes, sous lesquels viennent se ranger quarante-deux formes différentes, pour ne pas dire quarante-deux temps. Les treize modes s'appellent : « *indicatif, inchoatif, habituel, inefficace, intentionnel, coactif, mode marquant la difficulté de l'action, optatif, subjonctif, permittif* (pourquoi *permittif* plutôt que *permissif* ?), *potentiel, impératif, infinitif* ». Un même temps se subdivise parfois ou se ramifie plus ou moins abondamment, suivant les circonstances ou nuances de signification visées. A côté d'un « parfait récent » figurent un « parfait présent », un « parfait passé », un « parfait éloigné », un « parfait plus éloigné » : et ce dernier est en outre susceptible de trois formes différentes. Ajoutons qu'il y a des formes spéciales pour la conjugaison *négative* et pour la conjugaison *passive ;* que du verbe primitif, par l'adjonction d'un simple suffixe, se tirent « le verbe relatif, le causatif, le réversif et expansif, le réciproque, le réfléchi, le verbe d'état », et qu'enfin pour chacun d'eux revient le schème ou mécanisme conjugatif indiqué plus haut. C'est une abondance, une exubérance même, à peine croyable, de formes verbales.

Il est vrai qu'en y regardant de près, on croit entrevoir des possibilités de simplification ; et je ne puis, pour ma part, me défendre d'espérer qu'on parviendra un jour à les réaliser. Pourquoi, par exemple, après l'indicatif présent *ndinsumba*,

maintenir, comme une autre forme verbale, le « présent actuel » *sumba ndinsumba*, où il n'y a de nouveau que la répétition du radical, impliquant naturellement, ainsi qu'en toute autre langue, l'idée d'insistance, c'est-à-dire d'insistance, dans l'espèce, sur le présent, sur l'actualité ? Il y a aussi plusieurs formes du parfait qui ne se différencient que par la présence, la place ou le nombre des accents : et ceci ne suffit peut-être pas à constituer une forme grammaticale distincte. En français, la même proposition : « Vous écrivez », suivant le ton dont on la prononcera, contiendra une simple affirmation, exprimera l'étonnement ou deviendra interrogative. Pareillement, les exclamations : « Ah ! bah ! » diffèrent de signification d'après leur degré d'acuité ou de gravité : proférées sur un ton grave et avec peu de force, elles marquent l'indifférence ; si l'on y met plus d'intensité et plus de durée, elles traduisent une surprise qui peut être mêlée de mécontentement ou d'indignation. Mais voici une considération d'une portée plus générale et plus décisive, et c'est le R. P. De Clercq lui-même qui nous la suggère : des explications très claires, très utiles, qu'il a ajoutées à ses paradigmes ou tableaux de conjugaisons, il ressort avec évidence que la plupart des formes verbales s'obtiennent par la préfixation ou, plus rarement, par la suffixation au radical de l'infinitif ou au radical parfait, d'une particule qui en modifie et précise la signification et qui reste invariable, au pluriel comme au singulier, pour toutes les personnes du même temps d'un mode donné. On pourrait donc, ce semble, ramener à ces deux radicaux presque toutes les autres formes, sauf à noter la valeur et l'emploi des préfixes ou suffixes dont ils sont souvent augmentés.

Pour conclure, je pense que le volume du R. P. De Clercq rendra de grands services aux linguistes, et aussi aux grammairiens à venir ; il leur fournira des indications sûres, des matériaux abondants, fruit de recherches personnelles poursuivies longtemps et intelligemment au milieu des noirs du Mayombe. Il sera indispensable à tous ceux qui voudront s'acheminer à la connaissance pratique du kiyombe. Mais pour ceux-ci, il appelle, comme complément naturel sur plus d'un point et en particulier sur l'accent, des explications orales dont l'objet n'a été qu'effleuré ici et que le livre le mieux conçu et le plus habilement composé ne suppléera jamais que très imparfaitement. Il n'y a du reste pas lieu de s'étonner, encore moins de récriminer amèrement si, en une matière neuve et peu explorée jusqu'à présent, certains petits détails restent inexpliqués ou obscurs. Quant à moi, je l'avoue, je ne parviens pas à comprendre pourquoi on n'attribue au mode indicatif que deux temps : « le présent » et « le présent actuel », tandis qu'on range sous l'inchoatif les divers parfaits énumérés ci-dessus, et en outre d'autres parfaits, ainsi que « le futur rapproché » et « le futur éloigné ». Et, à propos des pronoms personnels non isolés, je lis, page 26 : « Le préfixe pronominal *des autres classes* leur sert de pronom personnel » ; et, un peu plus bas : « Pour *les autres classes*, on emploie le préfixe pronominal ». Or, si je dois supposer, bien que cela soit à peine insinué, que les *classes* dont il s'agit sont les douze classes de noms, je ne découvre dans tout le contexte rien qui m'apprenne quelle répartition en est faite. Qui dit *autres* dit nécessairement opposition ou distinction de deux termes, dont un premier, déjà précisé, déjà connu, doit servir à déterminer le second ; mais où est, ici, l'indication du premier ? J'en suis réduit à soupçonner une omission typographique.

J. Forget.

* * *

An elementary Palaung Grammar by Mrs Leslie Milne, with an introduction by C. O. Blagden M. A., Oxford, Clarendon Press, 1921.

Le plus grand obstacle auquel on se heurte en linguistique générale est le manque de renseignements sérieux sur les idiomes appartenant à des familles différentes de l'indo-européen et du sémitique. Les personnes — généralement des amateurs, des curieux, des voyageurs, des missionnaires — qui pour des besoins pratiques ont écrit des grammaires, n'avaient la plupart du temps aucune formation philologique. La phonétique et la morphologie ont été traitées par à peu près et sous l'influence des fausses conceptions présidant encore trop souvent à la composition de nos grammaires pratiques.

Le *Grundriss* de F. Müller est le seul compendium dont dispose le linguiste en quête de documentation d'accès aisé, mais cet ouvrage très vieilli repose nécessairement sur des monographies de valeur souvent très discutable.

On doit donc accueillir avec une réelle satisfaction les travaux dans le genre de celui de Mrs L. Milne, c'est-à-dire ceux que l'auteur a préparés avec soin et avec une pleine conscience des écueils auxquels on se heurte dans ce genre de recherches.

Cette grammaire certes n'est pas un ouvrage de linguistique. Elle est d'ordre nettement descriptif, mais le mécanisme de l'idiome y est bien analysé. Les exemples sont excellemment choisis et abondants. De petits récits en palaung permettent de se faire une idée du génie de ce dialecte. En outre, l'introduction de M. Blagden permet d'extraire du patient travail de Mrs Milne les résultats les plus intéressants pour les linguistes.

Le palaung, parlé dans le Yun-Nan, appartient au groupe Mon-Khmer de la famille austro-asiatique.

On sait que le monosyllabisme est le caractère le plus marquant de ces langues de l'extrême-orient. De nombreux indices permettent de supposer qu'il ne s'agit point là d'une situation aussi primitive qu'on pourrait le penser. Les *tons* du chinois seraient dus à la disparition de syllabes.

Le palaung comme le mon est intéressant sous ce rapport, car il possède quelques affixes et des traces d'autres, aujourd'hui disparus. Son monosyllabisme, actuellement presque complet, est donc d'ordre secondaire. Il fut un temps où la structure de cet idiome se rapprochait assez fort de celles des dialectes malayo-polynésiens.

Sous ce rapport, il est certes bien intéressant de constater l'existence chez lui du préfixe factitif *pa* que l'on retrouve dans beaucoup d'idiomes de la Malaisie. En mon, cet élément a encore une existence indépendante avec la signification de « faire ».

Le palaung, comme les autres dialectes indo-chinois, est très riche en voyelles. Cette abondance n'est point du luxe. Les langues monosyllabiques ont besoin de ce moyen de diversification. Le chinois évite les homonymes par les tons, l'indochinois par les nuances de timbre. Le palaung ayant toutefois conservé plus de consonnes que le mon et le khmer n'a pas été amené à différencier son vocalisme au même point que ses langues-sœurs.

Le palaung est un idiome relativement pur. Les emprunts au shan (langue très répandue dans le Yun-Nan) et au birman (par l'intermédiaire de celui-ci également

au sanskrit et au pâli) n'occupent dans son vocabulaire qu'une place très secondaire.

L'auteur a conçu son rôle de manière très sérieuse. On peut lui être reconnaissant de la patience avec laquelle elle s'est attiré la confiance de ces populations et a recueilli une documentation bien complète sur un idiome aujourd'hui en voie de disparition. Les Palaungs sont, en effet, disséminés au milieu de populations alloglottes et sont déjà presque tous bilingues. Le shan ne tardera pas, semble-t-il, à triompher de leur langue. Il est à souhaiter que Mrs Leslie Milne puisse sans tarder mettre à exécution sa promesse de compléter sa grammaire par un vocabulaire.

A. Carnoy.

*
* *

W. E.. Crum : *Short Texts from coptic Ostraca and Papyri.* Oxford 1921, XII-149 pp. in-4°.

Les initiés savent que M. Crum applique depuis plusieurs lustres ses merveilleuses qualités d'intelligence et de travail à la préparation d'un *Thesaurus linguae copticae* dont l'apparition est attendue avec impatience par le monde savant. Avec une patience et une sagacité reconnues et appréciées depuis longtemps, l'illustre coptisant a dépouillé minutieusement toutes les sources éditées ou inédites actuellement accessibles de la littérature copte grande ou petite. Et il convient d'ajouter que ce travail, il l'accomplit avec un esprit libéral tel que tous ceux qui, dans ce domaine, se livrent à des recherches personnelles, ont fréquemment l'occasion d'apprécier des fruits agréables qu'à l'occasion M. Crum cueille à leur intention au cours de ses immenses recherches. C'est dans le même esprit et avec l'intention d'être utile aux recherches philologiques qu'il édite le présent ouvrage, dont l'objet, les limites et l'intérêt nous sont esquissés dans la préface. Destinés à étoffer et à confirmer les citations du futur *Thesaurus*, ces textes (dont la traduction suivra peut-être bientôt, p. VII) demandaient une publication à part par suite de leur extraordinaire dispersion : ils proviennent, en effet, de trente sept collections diverses, publiques ou privées. Classés d'après leur contenu, ils se répartissent comme suit : n°s 1 à 14 et supplément n°s 406 à 410 = biblical ; n°s 15 à 28 = liturgical ; n°s 29 à 36 = homélies, etc. ; n°s 37 à 115 et supplément n°s 411 à 436 = legal and financial ; n°s 116 à 169 et supplément n°s 437 à 445 = accounts and lists ; n°s 170 à 307 et supplément n°s 446 à 450 = letters ; n°s 308 à 405 = miscellaneous.

La grande majorité de ces textes a été acquise à Thèbes et y fut écrite : cette constatation n'est pas sans importance, car il sera un jour nécessaire de dresser une carte dialectale de l'Egypte, lorsqu'enfin des égyptologues au courant des progrès actuels de la phonétique et de la linguistique entreprendront l'étude de la grammaire historique égyptienne. Dans notre domaine, faut-il l'avouer, on ne paraît guère encore se douter de la nécessité primordiale de ces recherches de grammaire historique et de dialectologie : ce sont elles pourtant qui feront sortir la philologie égyptienne du semi-empirisme qui la caractérise encore bien nettement à l'heure présente.

Guidé par sa puissante intuition, M. Crum a groupé ces textes dont les linguistes sont si friands parce qu'ils reflètent (les quelques fragments littéraires exceptés) la vraie langue parlée, celle de la vie pratique et journalière avec ses mots et ses expressions vivantes et imagées où le formalisme, les réminiscences littéraires et les imitations d'autres langues n'ont point de place. Comme la liste ci-dessus l'indique, M. Crum n'a pas tenté la classification dialectale de ces morceaux; toutefois il a procédé de telle façon que ce travail sera singulièrement facilité lorsqu'il sera possible. Il a sans doute trop conscience que l'usage des langues surtout populaires, comme l'était le copte, n'a rien du mécanisme rigide qu'ont voulu leur attribuer les grammairiens du XIXe siècle : aussi n'a-t-il pas surchargé son édition de remarques basées sur les critères « du jour » qui risquent de passer plus tard pour des naïvetés. « I have tried to reproduce each piece exactly as the scribe left it, not omitting this time the superlineation. I have but rarely suggested emendations and have resisted the temptation to add *sic*. etc... (p. VIII). Il a jugé préférable de donner, à l'usage des chercheurs, des *Indices* soignés : des noms de Personnes et de Lieux, des mots grecs et des mots coptes, en exprimant le regret de n'y point joindre un index grammatical qui aurait mis en lumière certaines constructions « anormales » par ex. nos 40, 129, 219 et 292.

L. Th. Lefort.

Le Muséon paraît en quatre cahiers par an, de 100 pages chacun environ.

Prix de l'abonnement : 20 francs
un cahier simple : 6 francs
un cahier double : 12 francs

Adresses provisoires :

Toutes les communications relatives à l'administration (abonnements, changements d'adresses, etc.) seront adressées à Mr J.-B. Istas, 185, Boulevard Emile Bockstael, Bruxelles. Les manuscrits, les épreuves corrigées, seront adressés au bureau de la rédaction chez Mr le professeur L. Th. Lefort, 2, rue de l'Ecluse, Louvain.

SOMMAIRE

du T. XXXIV (suite et fin).

Orientalia.

Comptes-rendus.

Louvain — Imprimerie J. B. Istas.

Le Muséon